José Martínez Millán

Carlos Javier de Carlos Morales

# *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*



**Colección**
*La Corte en Europa*



**Dirigida por José Martínez Millán**

**José Martínez Millán**
**Carlos Javier de Carlos Morales**

# *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*



Madrid, 2011

Esta obra ha sido publicada con una subvención
de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura
para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto
en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual




Colección *La Corte en Europa*, vol. 6


Avda. de Bruselas, 47 - 5º
28028 Madrid

www.polifemo.com

ISBN: 978-84-96813-58-8
Depósito Legal: M-28.071-2011

Impresión: Elecé Industria Gráfica
c/ Río Tiétar, 24
28110 Algete (Madrid)



*La humanidad es hasta tal punto igual a sí misma en todas las épocas y lugares, que la historia no nos informa de nada nuevo o extraño a este respecto. Su utilidad fundamental consiste en mostrar los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando al hombre en todo tipo de circunstancias y situaciones y suministrándonos los materiales a partir de los cuales formar nuestras observaciones, familiarizándonos con las fuentes regulares de la acción y conducta humanas. Estas reseñas de guerras, intrigas, revueltas y revoluciones constituyen otras tantas colecciones de experimentos, con las que el político o el filósofo moral fija los principios de su ciencia, del mismo modo que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos a través de los experimentos que hace con ellos. Del mismo modo que la tierra, el agua y los otros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates son semejantes a los que tenemos en la actualidad ante nuestros ojos, los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a los que gobiernan el mundo en la actualidad...*

D. HUME: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748.

ESTA OBRA CONTIENE la materia de una asignatura que hemos impartido a gran número de jóvenes universitarios durante más de quince años. Con todo, no se trata de simples apuntes de clase, procedentes de diferentes monografías elaboradas sobre los distintos temas tratados, sino que constituye el fruto de una reflexión serena sobre la evolución de la Edad Moderna europea a la luz de la metodología y planteamientos que nuestro equipo de investigación viene empleando en sus trabajos. Estos planteamientos surgieron como respuesta a la insatisfactoria explicación de la Historia en general, y de la Edad Moderna en particular, que recibíamos de las escuelas dominantes en las Universidades españolas (y también europeas) hace solamente tres o cuatro décadas: la escuela de los *Annales* y el marxismo. Lo que más nos sorprendía de aquella forma de estudiar Historia era que, a pesar de los distintos planteamientos acerca del motor que impulsa a la sociedad, de los diferentes respaldos políticos y de las opuestas interpretaciones que mantenían sobre la economía, ambas corrientes metodológicas poseían dos características comunes que hacían confluir a los historiadores de dichas escuelas: por una parte, la de explicar la evolución histórica a través de estructuras; por otra, la de resolver la "modernidad" en una serie de contraposiciones y transiciones donde la atención se centraba más sobre los éxitos de los procesos indagados que sobre los fundamentos ideológicos y características peculiares de todo el período histórico. Si en el ámbito de la historia económica la investigación se centraba en series cuantitativas, promovidas eminentemente por la escuela de los *Annales*, o en la fórmula de la "transición del feudalismo al capitalismo", fruto de la polémica generada por el libro de Maurice Dobb; en el campo de la historia política e institucional, para ambas corrientes, el período entre el siglo XVI y el siglo XVIII se pensaba como una larga génesis hacia la culminación del "Estado Moderno", siempre más atenta a los procesos de poder y a los modelos de administración territorial propios de cada uno de los ordenamientos políticos, identificando, en buena medida, "historia política" con "historia institucional".

Con todo, tales esquemas teóricos, construidos sobre los presupuestos de una racionalización progresiva e ininterrumpida del poder estatal, se mostraron incapaces de dar cuenta ordenadamente del intrincado desarrollo político de las Monarquías europeas de la Edad Moderna, y menospreciaron los acontecimientos históricos por considerarlos poco útiles para explicar la "esencia" (estructura) de la evolución histórica (*Histoire événementielle*) y a los individuos por no concederles importancia en cuanto tales, en aras de la cuantificación y del análisis a través de estructuras, elementos que han sido considerados como signos inequívocos de la "historia científica". Sin embargo, esta manera de estudiar la Historia (al menos de las Edades Media y Moderna) llevaba a una serie de contradicciones, que aún aparecen reflejadas en los manuales universitarios, pues cualquier esfuerzo para presentar al Estado como una entidad abstracta e impersonal con poder absoluto aparece desmentido por la diversidad y el juego de poderes que componían la realidad político-social del Antiguo Régimen. Nos apresuramos a advertir que de ninguna manera pretendemos volver a la historia narrativa (propugnada por historiadores anglosajones durante las décadas de 1970 y 1980), sino escribir un ensayo en el que se dé sentido y se articulen conceptos que corresponden a la organización política y cultural del "Antiguo Régimen", pero que no encuentran clara correspondencia con las categorías de "modernidad" según se constata en los manuales universitarios. En nuestra opinión, estas contradicciones, que detectamos, son fruto de la aplicación que hemos hecho los historiadores de un mismo paradigma de organización política para explicar y analizar las diferentes etapas históricas, sin percatarnos de la diversidad político-social y la justificación ideológica sobre la que se ha articulado el mundo occidental.

No es preciso recordar que durante buen número de siglos, la organización del mundo occidental estuvo basada en las ideas de la filosofía práctica clásica. Aristóteles defendía la formación natural de la sociedad desde la evolución del individuo. En su libro *La Política* comenzaba afirmando que: "El hombre es un animal social", de donde deducía que, de manera natural, el hombre se veía inclinado a formar la familia y, a su vez, el conjunto de familias componían la República. Tal planteamiento, no solo fue asumido por los filósofos cristianos medievales, sino que también fue copiado por Jean Bodin en su gran obra *Seis libros sobre la República*. Típica del modelo aristotélico y de su larga reelaboración medieval surgía, durante los siglos XVI y XVII, una visión política como resultado necesario de la tendencia del individuo a una sociabilidad que desde

la familia se extendía (por razones históricas y funcionales) a las formas de convivencia política más complicadas, tales como la ciudad, el principado o el reino. Estas nuevas formas políticas no solo se distinguieron de las anteriores por el aumento de las necesidades, lo que dio origen a respuestas institucionales, sino también por una precisa definición del saber político; pues, en el gobierno del reino, la actividad política jurisdiccional fue lo que prevaleció. Mientras que la política se trasladó a la esfera de la justicia y del derecho estatutario, la economía quedó en manos de los estratos inferiores de lo doméstico y de la familia. Ello implicaba un reconocimiento de la prioridad de la disciplina económica para lo doméstico, mientras se indicaba la superioridad moral de la vida civil y política en cuanto ámbito del "bien común" y de la justicia.

Pero, más allá de la división interna, la filosofía práctica tenía como fin la subordinación del trato humano a aquellos principios éticos y a aquellas virtudes que el padre o el príncipe (cada uno en el ámbito que le era propio) estaban llamadas a encarnar. Los preceptos de la filosofía práctica ponían límites precisos a la actuación del padre y del príncipe. Al primero le estaban prohibidas numerosas actividades productivas y mercantiles en cuanto que eran externas a la casa; la acción del soberano, a su vez, estaba limitada tanto en los objetivos que debía perseguir –defensa del reino, conservación de la paz y administración de la justicia–, como en el proceder, enteramente por debajo de la regla de la *scientia iure*. Es preciso señalar cómo a la reproducción de este modelo en la Edad Media, le siguió, en el Renacimiento, la tentativa de articular esta tradición con relación a actores sociales bien distintos: príncipe, ciudadano, gentilhombre, etc. La amplia producción de tratados de comportamiento de estos siglos (XV-XVII) muestra el esfuerzo teórico por reproducir las conexiones de la filosofía práctica frente a las modificaciones y articulaciones de una sociedad cada vez más compleja y estratificada. El carácter de *institutio* de la filosofía práctica se tradujo después en una minuciosa literatura para establecer y resguardar las relaciones interpersonales. El surgimiento del mercado, la centralización administrativa, la difusión de la moneda, los nuevos imprevistos dinámicos que modificaron la estructura social europea durante los siglos XVI y XVII fueron elementos que alteraron el modelo, haciendo florecer determinadas contradicciones, pero que no consiguieron extinguirlo. En conclusión, hasta el siglo XVIII, la reflexión filosófica y política sobre los términos de gobierno y de administración de la comunidad política estuvo influenciada por ideas aristotélicas.

La articulación político-social que se deduce de esta definición, sin duda ninguna, se regía por reglas distintas de aquellas organizaciones políticas que emanaron de las teorías de Thomas Hobbes y sus seguidores. El filósofo inglés rompía con la concepción optimista que se tenía del hombre; es más, definió al individuo como un animal antisocial ("El hombre es un lobo para el hombre"). Tal planteamiento, no solo contenía una concepción antropológica distinta a la de Aristóteles, sino que también resultaba contrario a la teoría política y a las reglas sociales que de aquella emanaba. La sociedad no se había formado de "manera natural", sino por una decisión voluntaria del individuo (contrato), y la organización estatal no aparecía como una organización "natural" para gestionar las actividades de la sociedad, sino como una institución neutral, en el sentido que el valor de sus leyes e independencia estaba exenta "de todo contenido sustancial de justicia y de verdad, religiosa o jurídica". No resulta extraño que buena parte del *Leviatán*, lo dedicase a criticar la jurisdicción de la Iglesia, que se había servido de la filosofía clásica para organizar su poder y establecer una serie de reglas jurisdiccionales, según Hobbes, sin fundamento. En este sentido, la construcción a la que Hobbes quiso dar vida tenía ya los trazos del futuro Estado de derecho, en cuanto estructura racional unitaria, fundada sobre un sistema de leyes "calculables". El Leviatán exige a los súbditos solo obediencia, no consenso interior; esto es, fe en las decisiones del soberano y ofrecía, a cambio, paz social. El estado de Hobbes no era, por tanto, un organismo, sino exclusivamente una máquina, un cuerpo artificial, construido para tutelar la seguridad interna y externa de todos los individuos a través del libre ejercicio de una voluntad absoluta. Evidentemente, en una sociedad que se inicia por un contrato y donde nadie se fía de su prójimo, su organización solo se puede explicar por relaciones institucionales (las instituciones tienen más fuerza que las relaciones personales).

Este nuevo planteamiento, que terminaría por implantarse con el paso del tiempo, obviaba elementos que fueron esenciales en la articulación social de la Edad Moderna, tales como la "corte", la "casa real", la "familia", "patronazgo" o relaciones "no institucionales" en general, que eran en los que la filosofía práctica de los clásicos justificaban la organización política (que nosotros hemos denominado "sistema cortesano"), todos ellos suprimidos en aras de la organización estatal que dimanaba del "individualismo posesivo" hobbesiano, aparentemente más racional, centralista y "moderno". No obstante, la organización del poder de

las monarquías europeas de la Edad Moderna y la conducta ético-política (así como los valores) que los príncipes asumieron, carece de sentido, o hacemos una interpretación forzada de la realidad, si no tenemos en cuenta esta evolución.

Los mismos ilustrados tuvieron conciencia de que su propia organización social aún seguía estando articulada de acuerdo al paradigma "cortesano". En el famoso ensayo que Rousseau presentó, en 1749, a la Academia de Dijon, titulado *Si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o mejorar las costumbres*, afirmaba que al hombre moderno no le importaba lo que era, sino lo que parecía ser. Esto significaba que el hombre se había alienado de su propio ser y había adquirido un ser artificial. El hombre moderno vivía fuera de sí y basaba su vida en la opinión más que en la naturaleza. Las artes y las ciencias necesitaban para florecer una atmósfera de lujo y de ocio; surgían, en realidad, de vicios del alma. La sociedad dominada por las artes y las ciencias estaba llena de desigualdad. De esta manera, el lenguaje también dejó de ser un medio válido de comunicación para convertirse únicamente en instrumento de jerga social carente de sentido. La polémica podría ser superficial mientras la retórica fuese el arma decisiva, pero el objetivo de Rousseau era distinto:

> Había visto que todo depende radicalmente de la política y que como quiera que se tome, ningún pueblo será jamás otra cosa que lo que su gobierno quiera ser.

Esto es, el problema de la moral llevaba al problema de la política:

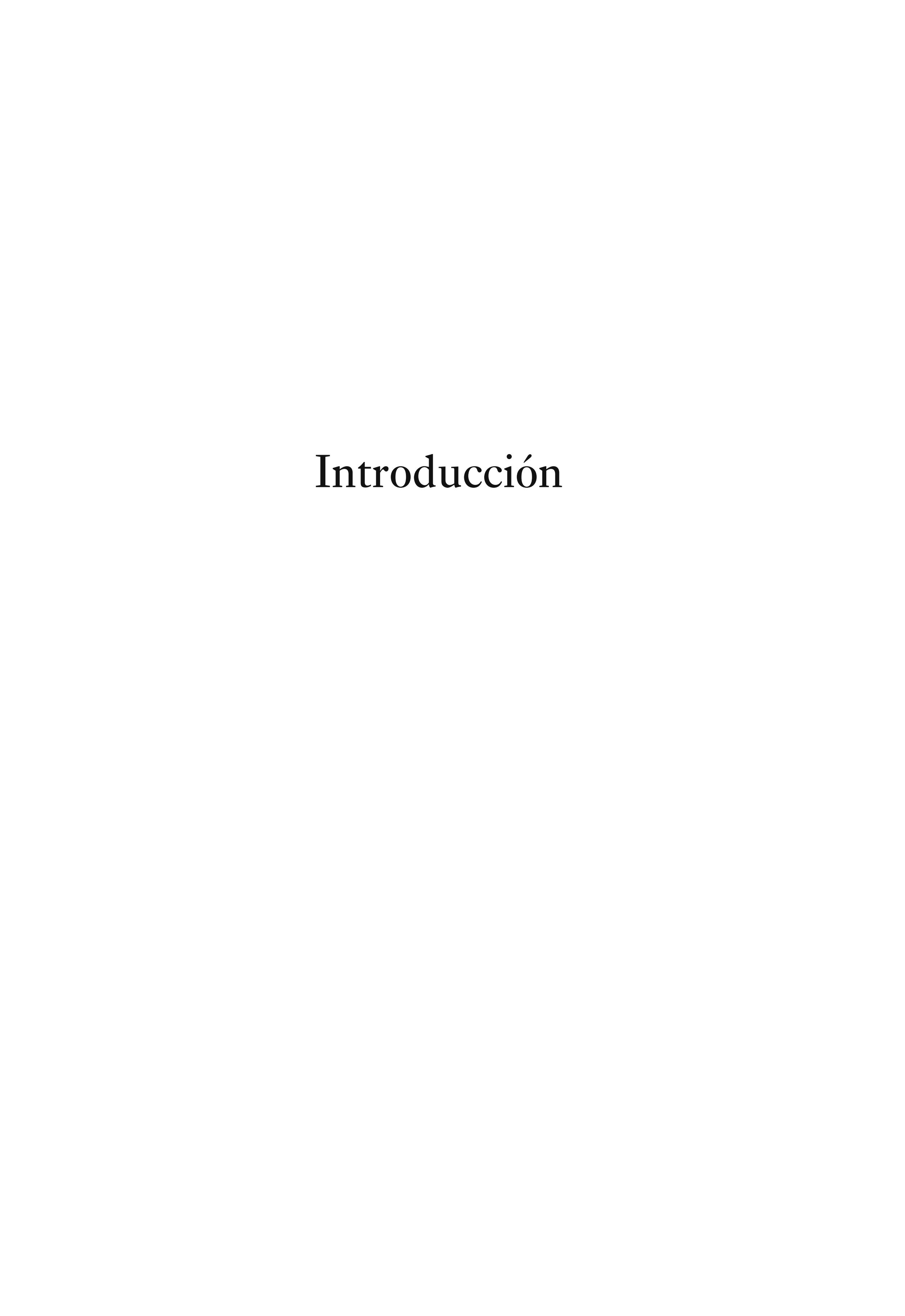
> Mientras que el gobierno y las leyes persiguen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y quizás más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que aquellos hombres están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad originaria para la que parecían haber nacido, les hacen amar la esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados.

Rousseau ponía en crítica el modelo político y cultural en el que vivía, que no era otro que el sistema cortesano; por eso, no resulta extraño que afirmase con rotundidad: "El adulador [el cortesano] no ahorra ningún trabajo para agradar y, sin embargo, solo hace daño".

Pensamos que, cuando se tiene en cuenta esta evolución, cobran nuevo sentido los temas que nos proponemos estudiar sin necesidad de alterar u obviar determinados elementos que resultan fundamentales en la organización político-social de Europa.

* * *

Cuando este libro se hallaba en prensa, tuvimos noticia de la muerte del profesor Vittorio Sciuti Russi, de la Universidad de Catania. El profesor Sciuti Russi, además de amigo, fue miembro fundador del Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE). Dadas sus inquietudes intelectuales y preferencias, estamos seguros que le hubiera gustado leer este libro, por ello, queremos recordarle desde el IULCE como un gran amigo con un fino espíritu crítico intelectual.



# Introducción

# Capítulo I

## *La cristiandad en la Edad Media*

La decadencia y desaparición del Imperio Romano de Occidente fue un proceso correlativo a la formación de la cristiandad. En el 380, los emperadores Graciano y Teodosio I proclamaron el cristianismo como la religión oficial del Imperio Romano. Esto significó que el cristianismo, que hasta entonces había sido una comunidad de creyentes, tuvo que adoptar una organización institucional y como consecuencia apareció el Papado como institución de gobierno. Para poder llevar a cabo tan revolucionario proceso, por una parte, se adaptaron determinadas sentencias de las Sagradas Escrituras (Nuevo Testamento) a la nueva situación; en segundo lugar, dado que el cristianismo era una religión, tuvo que tomar prestados del Imperio Romano los elementos jurídicos, litúrgicos y culturales necesarios para insertarse dentro del sistema político imperial [1]. La visión en la "Biblia" recurría a la ley romana para presentar sus conclusiones; la "Romana", heredera de una realidad histórica, recurría a la Biblia para apoyar sus hechos históricos.

[1] Para los orígenes del cristianismo resultan muy sugerentes, aunque de distinto punto de vista, los libros de J. Daniélou: *Mensaje evangélico y cultura helenística*: *siglos II y III*, Madrid 2002 y G. Puente Ojea: *El fenómeno ideológico en la antigüedad: El cristianismo*, Madrid 1973; H. Chadwick: "Christian doctrine" y J. Procopé: "Greek and Roman Political Theory", ambos trabajos en J. H. Burns (ed.): *Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*, Cambridge 1988, I, pp. 11-21 y pp. 22-37, respectivamente. Un resumen general de estas doctrinas, en W. Ullmann: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid 1985; C. Markschies: *Estructuras del cristianismo antiguo*, Madrid 2001.

## 1.1. *Los fundamentos ideológicos del poder de la Iglesia medieval*

Una vez que el cristianismo se convirtió en religión oficial del Imperio acometió la doble tarea de fundamentar la autoridad del papado (desde donde se gobernaba la Iglesia) y de justificar el poder adquirido en el mundo terrenal. En consecuencia, utilizó los elementos disponibles a tal fin: la Revelación (Sagradas Escrituras) y la cultura romana.

### *Bases bíblicas de la monarquía papal*

El período comprendido entre la muerte del papa Dámaso I (384) y el nombramiento de León I (mediados del siglo V), puede calificarse como período de gestación de las ideas que perfilaron la función del papado en cuanto institución de gobierno [2]. Estas ideas terminaron en la posición *Monarquía del Papa*, haciendo derivar tal concepto de la frase: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra…" (Mateo XVI, 18). El problema que se planteó fue: ¿cómo san Pedro delegó en su sucesor? Un documento del siglo II, escrito en griego, parece que proporcionó las pruebas de ello: una carta de Clemente I a Santiago (hermano de san Pedro) donde se dice que viendo Pedro su final le trasmitió todos sus poderes. A partir de aquí, le resultó fácil al papa León I (440-461), aplicando la ley romana, consolidar su tesis sobre la monarquía papal. Según esta idea, el papa, jurídicamente, era el sucesor de los poderes y las funciones confiadas por Jesucristo a san Pedro. Consagró la fórmula: "indigno heredero de san Pedro", lo que significaba: los poderes de "atar y desatar" fueron dados a san Pedro; pero no se podían trasmitir. Eran poderes enteramente objetivos e independientes de la persona a la que originariamente fueron concedidos. De todo ello se desprendían dos importantes consecuencias: los poderes del papa eran los mismos que los de san Pedro, y ningún papa sucedía a su inmediato predecesor, sino al mismo san Pedro, lo que significaba la *potestas jurisdiccionis*. Poco después, León I interpretaba el pasaje de san Mateo en el que san Pedro había sido designado constructor de la Iglesia, como si, a través de su gobierno, tuviese que actuar como instrumento de Jesucristo. En su función de "gubernator", el papa constituía un Estado por sí mismo, permanecía al margen y por encima de la Iglesia. El cuerpo

[2] W. Ullmann: "Leo I and the Theme of Papal Primacy", *The Journal of Theological Studies* 11 (1960), pp. 25-47.

de creyentes, por tanto, no contaba con medios legales para privarle del poder, lo que significaba que el papa estaba por encima de todos (soberanía). Hacia el año 420, el papa Cósimo estableció que el "Papa no puede ser juzgado por nadie". Los miembros de la Iglesia no tenían derecho a ningún cargo y, si ocupaban alguno, era por gracia o concesión del gobernante superior [3].

*Aportaciones de la cultura romana*

El desarrollo de la doctrina imperial en el Bajo Imperio Romano culminó con la función del emperador como monarca en el sentido literal de la palabra, que significaba que era rey y sacerdote (emperador-monarca). Sus funciones sacerdotales se basaban en las prácticas de la antigüedad pagana y no quedaron relegadas, al contrario, se potenciaron por el monoteísmo cristiano. Todo ello se acompañó de un rico ceremonial imperial, puesto que el cristianismo no poseía ni tenía experiencia propia de ello. De esta manera, las posiciones del papado y del imperio comenzaron a resultar irreconciliables: para el emperador, el Imperio Romano se había convertido al cristianismo; para el papa, esta misma entidad se identificaba con la Iglesia.

Durante la segunda mitad del siglo V, cuando los papas consiguieron formular una doctrina sólidamente basada en la ley romana, comenzaron a preguntarse si los emperadores estaban capacitados para gobernar como monarcas: ¿Quién debía fijar la fe y la doctrina, quién debía dictar las leyes? La cuestión planteada por los papas daba por supuesto que la cristiandad no solo abarcaba a la totalidad de los hombres y determinaba su vida en todos los aspectos, sino que además exigía la estabilidad del hombre. A fines del siglo V, el papado se pronunció sobre estos aspectos: tras preguntarse ¿cuál era el rango del emperador?, encontró la respuesta en el aserto "El emperador se halla dentro de la iglesia, no por encima de ella" (san Ambrosio). León I ya dijo que la obligación de cualquier gobernante cristiano era defender la comunidad. Esta visión de la función del gobernante, basada en la teoría de san Pablo, negaba la autonomía a cualquier gobernante secular [4]. Dado que no existía más poder que el de Dios,

[3] Estudia con precisión esta evolución, W. ULLMANN: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona 1983, cap. 1.

[4] J. PROCOPÉ: "Greek and Roman Political Theory", *op. cit.*, pp. 32-33.

éste había creado el gobierno secular, que tenía una función puramente auxiliar dentro de la totalidad del esquema divino, la de erradicar el mal por medio de la espada, y era la única razón por la que Dios había conferido a dicho gobierno un poder real [5]. Así lo exponía Gelasio I (492-496) en su *carta al emperador Anastasio I*, fechada en el 494 [6]:

> Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino.
>
> Pues has de saber, clementísimo hijo, que, aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que es tu deber, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la iglesia, sabiendo que el imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales, ¿con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios? De la misma manera que hay gran peligro para los papas cuando no dicen lo que es necesario en lo que toca al honor divino, así también existe no pequeño peligro para los que se obstinan en resistir (que Dios no lo permita) cuando tienen que obedecer. Y si los corazones de los fieles deben someterse generalmente a todos los sacerdotes, los cuales administran las cosas santas, de una manera recta, ¿cuánto más asentimiento deben prestar al que preside sobre esa sede, que la misma Suprema Divinidad deseó que tuviera la supremacía sobre todos los sacerdotes, y que el juicio piadoso de toda la Iglesia ha honrado desde entonces? [7].

[5] H. X. ARQUILLIÈRE: "Origenes de la théorie des deux glaives", *Studi Gregoriani* 1 (1947), pp. 501-521; J. LECLER: "L'argument des deux glaives (Luc. XXII, 38) dans le controverses politiques du moyen age", *Recherches de science religieuse* 21 (1931), pp. 312-321. Un visión general de la teoría en H. X. ARQUILLIÈRE: *L'Augustinisme politique*, Paris 1934.

[6] W. ULLMANN: *Gelasius I*, Göttingen 1981 (*Päpste und Papsttum* 18), pp. 87-112; A. K. ZIEGLER: "Pope Gelasius and His Teaching on the Relation of Church and State", *Catholic Historical Review* 27 (1941-1942), pp. 412-425.

[7] Fuente: J. B. LO GRASSO: *Ecclesia et Status*, Roma 1952, p. 50, traducción en E. GALLEGO BLANCO: *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid 1973, pp. 82-83.

Para los creadores del cristianismo, las relaciones entre Dios y los hombres eran de tipo legal, concebidas dentro de una estructura de derechos y deberes y moldeadas según los esquemas de la jurisprudencia romana. Como resultado, se produjo una manipulación legal de la doctrina a través de la que el mundo latino y después el germánico recibió su fe, su religión y su dogma en forma de leyes. De hecho, la Biblia contiene una fuerte impregnación legal, sobre todo desde que san Jerónimo, en el siglo IV, la tradujese al latín (*Vulgata*).

*El cesaropapismo imperial*

La conversión del emperador Constantino al cristianismo es posible que tuviera menos repercusión (desde el orden social y político) que la fundación de la ciudad de Constantinopla y el traslado de la sede imperial a ella (en el año 330) [8]. La presencia de una capital imperial en el Este del Imperio exacerbó las siempre latentes tensiones entre las ciudades provinciales y el gobierno central. La existencia de dos capitales imperiales, Roma y Constantinopla, confirmó esta fatal decisión. El reinado de Teodosio supuso la conclusión de la transformación del Imperio, iniciada por Constantino, con la cristianización. La nueva religión, como hemos dicho, afectó de manera especial a la supremacía del emperador, dado que él mismo se convirtió en el ministro de Dios para beneficio de los hombres.

En el 410, los visigodos saquearon la ciudad de Roma. A pesar de que hacía tiempo que esta ciudad había dejado de ser el centro administrativo y militar, sus tradiciones y el hecho de que residiera allí el Senado y su creciente importancia en cuanto sede del papa, le proporcionaba un alto valor simbólico. La noticia se propagó por todo el Imperio. El vacío causado por el colapso del gobierno en el centro del Imperio de Occidente fue llenado por la Iglesia, que aprovechó la situación para afirmar la jurisdicción y primacía del papado. Ello provocó una reacción por parte de Constantinopla, que halló en Justiniano (527-565) un convencido "César Romano" [9]. Ya antes de ser nombrado emperador, Justiniano admitía que, si bien Roma era la sede de la Iglesia fundada por san Pedro, Constantinopla había sido fundada por san Andrés (hermano de san

[8] G. DRAGON: *Naissance d'une capital. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, cap. 1º.

[9] P. G. STEIN: *El derecho romano en la Historia de Europa*, Madrid 2001, pp. 40-48.

Pedro) como sede patriarcal, por lo que debía gozar de un rango igual a Roma. Justiniano quiso conquistar Italia para reconstruir el antiguo Imperio Romano, pero –esta vez– con sede en Constantinopla; además, en su vocación de emperador romano, quiso extender las leyes de Roma (*código de Justiniano*). Sus ideas sobre las cuestiones de soberanía las expresó en su obra legal. Justiniano daba la vuelta a la teoría del papa Gelasio I. En el concilio de Constantinopla del 536, todos apoyaron que "en el seno de la Iglesia no debe haber nada que atente contra las órdenes y la voluntad del emperador" [10].

La historia del siglo VI prueba que la teoría imperial se aplicó con toda meticulosidad, con lo cual, el papado quedó enfrentado a graves dilemas. Como romanos y papas, eran súbditos del emperador y, según ello, no tenían derecho a criticar la monarquía real-sacerdotal del emperador. Ahora bien, si aceptaban el esquema imperial, renegaban de su propia vocación, de su cargo, de su función como sucesores de san Pedro; es decir, de gobernar la Iglesia. Si, por el contrario, intentaban vivir de acuerdo con su vocación, se veían abocados a protestar contra la autoridad monárquica, lo que sería contradecirse. Para el papado, y por las mismas razones para el gobierno imperial, la soberanía correspondía o bien al papa, o bien al emperador [11].

### *Reorganización política de Occidente bajo la égida de la Iglesia*

En esta complicada coyuntura fue nombrado papa Gregorio I (590-603), que había estado como embajador papal en Constantinopla, y sabía que no podía atacar la teoría imperial, pues era ir contra la teoría del poder de la propia Iglesia. En consecuencia, optó por implantar su teoría política en aquellas regiones donde no alcanzaba el gobierno ni la jurisdicción del emperador: las Galias e Inglaterra. Para ello envió misiones durante todo su pontificado a estos territorios. De esta manera Occidente surgió como conjunto cultural individualizado, pero a la vez fuertemente impregnado de rasgos romanos; esto es, latinos. Toda la Europa atlántica y central fue cristianizada por los misioneros de Gregorio I.

[10] R. JANIN: "L'Empereur dans l'Église Byzantine", *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955), pp. 49-60; E. BARKER: *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus*, London 1957.

[11] S. RUNCIMAN: *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977.

El íntimo contacto que en adelante mantuvo el papado con Occidente dio como resultado una amalgama de elementos germánicos con otros románicos y cristianos. De esta manera surgió una nueva civilización tan romano-latina como germánica y que, por entonces, mostraba escaso aprecio por la elaborada cultura de Oriente. Mientras el latín se convertía en lengua de Occidente, el griego lo era para Oriente. Para educar al pueblo en esta nueva mentalidad, la liturgia fue muy importante y, en particular, la Biblia latinizada, según la versión de san Ambrosio (*Vulgata*).

En este proceso de cristianización de los reinos bárbaros europeos, en el que se empeñó el papado con el fin de librarse de la influencia del emperador de Oriente, el primer objetivo de Roma fue fundamentar la teoría de la figura del rey en la Europa occidental con símbolos y signos sagrados, propios del poder divino de la Iglesia. Para ello, nada mejor que la frase del Evangelio de san Juan en la que Jesús dice a Pilatos: "No tendrías ningún poder sobre mí, si no se te hubiera dado de lo alto", y la de san Pablo: "Lo que soy, lo soy por la gracia de Dios". Se sabe que a finales del siglo VI y durante el siglo VII, los reyes lombardos comenzaron a denominarse *Rey, por la gracia de Dios*. A partir del siglo VIII, esta denominación se extendió por el norte y sur de Europa. De esta manera, si el rey estaba por encima del pueblo, suponía que el monarca no tenía derecho propio para ejercer el gobierno. Pero además suponía que los súbditos recibían cargos, funciones, etc., como resultado del favor real.

Con todo, el verdadero propósito del papado radicaba en reconstruir la institución imperial en Occidente, de manera que pudiera oponerse al de Oriente. Paralelamente, desarrolló una teoría política que justificaba dicha construcción política [12]. En el 753, el papa Estaban II hizo un viaje al reino franco para visitar al rey Pipino. La finalidad última de este viaje consistía en aprovechar la veneración franca por san Pedro para emancipar al papado como institución del marco imperial y escapar con ello a las consecuencias que traían consigo los gobiernos reales-sacerdotales imperiales. El pretexto de la visita fue solicitar ayuda militar a Pipino para liberar al papado de los ataques de los lombardos. El medio concreto de conseguir esta finalidad fue la espuria *Donación de Constantino*.

[12] A. M. STICKLER: "Imperator vicarius Papae", *Mitteilungen des Intituts für österreichische Geschichtsforschung* 62 (1954), pp. 165-212.

Según dicho documento, Constantino –deseando otorgar a la Iglesia romana poder– traspasó al papa todas sus insignias y símbolos imperiales, que pasaron a ser de su propiedad. Es más, en señal de humildad, Constantino guió un caballo blanco en el que iba el papa hasta el palacio donde iba a residir. Los deseos del emperador Constantino no se quedaron ahí, además quiso colocar la corona imperial sobre el papa, pero este la rehusó alegando que su poder era solo espiritual. Esta "carta constitucional" de Constantino no dejaba nada en el aire. El papa se convertía por ella en una fiel copia del rey-sacerdote oriental: pasaba a ser un emperador papal. Aunque esta idea adquirió importancia crucial durante la Edad Media, cuando surgió su impacto fue escaso. Pero lo que revestía capital importancia era explicar cómo y por qué Constantinopla había pasado a ser la capital del Imperio. Aunque el papa rehusó la corona, esta era de su propiedad. El paso siguiente fue que, como consecuencia de la negativa del papa a llevar corona imperial, la capital se trasladó a Constantinopla, que vio elevado su status; pero Constantino llevó la corona por benevolencia del papa.

> ... Junto con todos los magistrados, con el senado y los magnates y todo el pueblo sujeto a la gloria del Imperio de Roma, Nos hemos juzgado útil que, como san Pedro ha sido elegido vicario del Hijo de Dios en la tierra, así también los pontífices, que hacen las veces del mismo príncipe de los Apóstoles, reciban de parte nuestra y de nuestro Imperio un poder de gobierno mayor que el que posee la terrena clemencia de nuestra serenidad imperial, porque Nos deseamos que el mismo príncipe de los Apóstoles y sus vicarios nos sean seguros intercesores junto a Dios. Deseamos que la Santa Iglesia Romana sea honrada con veneración, como nuestra terrena potencia imperial, y que la sede santísima de san Pedro sea exaltada gloriosamente aún más que nuestro trono terreno, ya que Nos le damos poder, gloriosa majestad, autoridad y honor imperial. Y mandamos y decretamos que tenga la supremacía sobre las cuatro sedes eminentes de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla y sobre todas las otras iglesias de Dios en toda la tierra, y que el Pontífice reinante sobre la misma y santísima Iglesia de Roma sea el más elevado en grado y primero de todos los sacerdotes de todo el mundo y decida todo lo que sea necesario al culto de Dios y a la firmeza de la fe cristiana...
>
> ... Hemos acordado a las iglesias de los santos Apóstoles Pedro y Pablo rentas de posesiones, para que siempre estén encendidas las luces y estén enriquecidas de formas varias; aparte, por nuestra benevolencia, con decreto de nuestra sagrada voluntad imperial hemos concedido tierras en Occidente y en Oriente, hacia el norte y hacia el sur, a saber en Judea, en Tracia, en Grecia, en Asia, en África y en Italia y en varias islas, con la condición de que sean gobernadas por nuestro santísimo padre el sumo pontífice Silvestre y de sus sucesores...

... Desde este momento concedemos a nuestro santo padre Silvestre, sumo pontífice y papa universal de Roma, y a todos los pontífices sucesores suyos, que hasta el fin del mundo reinen sobre la sede de san Pedro: nuestro palacio imperial de Letrán, la diadema, o sea nuestra corona, la tiara, el humeral que suelen llevar los emperadores, el manto purpúreo y la túnica escarlata y cualquier otra indumentaria imperial, la dignidad de caballeros imperiales, los cetros imperiales y todas las insignias y estandartes y los diversos ornamentos imperiales, y todas las prerrogativas de la excelencia imperial y la gloria de nuestro poder. Queremos que todos los reverendísimos sacerdotes que sirven a la misma santísima Iglesia Romana en sus diversos grados, tengan la distinción, potestad y preeminencia con las que se adorna gloriosamente nuestro ilustre Senado, es decir, que se conviertan en patricios y cónsules y sean investidos con todas las otras dignidades imperiales. Decretamos que el clero de la Santa Iglesia Romana se adorne como el ejército imperial. Y como la potencia imperial se circunda de oficiales, chambelanes, servidores y guardias de todo tipo, así también queremos que la Santa Romana Iglesia esté adornada con los mismos. Y para que resplandezca magníficamente el honor del Pontífice, decretamos asimismo lo siguiente: que el clero de la Santa Iglesia Romana adorne sus caballos con arreos y gualdrapas de lino blanco y así cabalgue. Y como nuestros senadores llevan calzados blancos de pelo de cabra, así los lleven también los sacerdotes, para que las cosas terrenas sean adornadas como las celestiales, para gloria de Dios. Además, a nuestro santísimo padre Silvestre y a sus sucesores les damos autoridad de ordenar a quien quiera que desee ser clérigo, o de agregarlo al número de los religiosos. Nadie actúe con arrogancia respecto a esto. También hemos decidido que él y sus sucesores lleven la diadema, o sea la corona de oro purísimo con gemas preciosas, que de nuestra cabeza le hemos concedido. Pero porque el mismo beatísimo Papa no quiso llevar una corona de oro sobre la corona del sacerdocio, que lleva a gloria de san Pedro, Nos con nuestras propias manos hemos puestos sobre su santa cabeza una tiara brillante de cándido esplendor, símbolo de la Resurrección del Señor y por reverencia a san Pedro le sostuvimos las riendas de su caballo, cumpliendo para él el oficio de caballerizo: establecemos que también todos sus sucesores lleven en procesión la tiara, con un honor único, como los emperadores. Y para que la dignidad pontificia no sea inferior, sino que tenga mayor gloria y potencia que la del Imperio terreno, Nos damos al mencionado santísimo pontífice nuestro Silvestre, papa universal, y dejamos y establecemos en su poder gracias a nuestro decreto imperial, como posesiones de derecho de la Santa Iglesia Romana, no solamente nuestro palacio, como ya se ha dicho, sino también la ciudad de Roma y todas las provincias, lugares y ciudades de Italia y del Occidente. Por ello, hemos considerado oportuno transferir nuestro imperio y el poder del reino hacia Oriente y fundar en la provincia de Bizancio, lugar óptimo, una ciudad con nuestro nombre, y establecer allí nuestro gobierno, puesto que no es justo que el emperador terrenal reine allí donde el Emperador

> celestial ha establecido el principado de los sacerdotes y la Cabeza de la religión cristiana. Decretamos que todas estas decisiones que hemos sancionado con un sagrado decreto imperial y con otros divinos decretos, permanezcan inviolables e íntegros hasta el fin del mundo. Por consiguiente, en presencia de Dios vivo que nos ordenó reinar, y delante de su juicio tremendo, decretamos solemnemente, con este acto imperial, que a ninguno de nuestros sucesores, magnates, magistrados, senadores y súbditos que ahora, o en el futuro estuvieren sujetos al imperio, sea lícito infringir esto o alterarlo de cualquier modo. Si alguno –cosa que no creemos– despreciase o violase esto, sea alcanzado por las mismas condenas y les sean adversos, tanto ahora como en la vida futura, Pedro y Pablo, príncipes de los Apóstoles, y con el diablo y con todos los impíos sean precipitados a quemarse en lo profundo del infierno [13].

Esteban pidió ayuda a Pipino para restaurar al papado los territorios concedidos por Constantino y usurpados por los lombardos. Al mismo tiempo, le nombró patricio romano, título que significaba el deber por parte de Pipino de auxiliar al papado. Antes, la protección a la Iglesia era autónoma; pero, al ser nombrado patricio, la defensa era inherente. Junto al título de patricio, el papa lo ungió en 754, lo que le daba una vinculación con la divinidad [14].

A partir del siglo IX, la Iglesia puso en práctica todas estas ideas en la persona de Carlomagno, coronado por León III en la Navidad del año 800. En estos momentos, la idea imperial solamente significaba una cosa: supremo gobernante del orbe. Carlomagno quería ser el rector de Europa; pero, para él, Europa era una idea vaga: los territorios desde los Pirineos hasta el Elba. Con todo, el nombramiento del rey de los francos como emperador de los romanos tuvo grandes repercusiones en los siglos siguientes. Los bizantinos nunca comprendieron cómo un franco podía ser nombrado emperador, por más que Carlomagno tratase de convencerles de que era emperador de Occidente. Por otra parte, el abismo entre Oriente y Occidente se ensanchó. El concepto de Europa (Occidente) implicaba que Oriente no pertenecía a ella.

Entre los siglos VII y IX, Europa se perfila como materialización de la cultura latino-romana considerada casi en términos religiosos. Lo que en los siglos V y VI se había planteado como una disputa religiosa y eclesiástica había dado por resultado algo completamente diferente: el nacimiento de Europa y el mundo

[13] M. ARTOLA: *Textos fundamentales para la Historia*, 2ª ed., Madrid 1978, pp. 95-96.

[14] A. STOCLET: “La clausula de unction Pippini regis: mises au point nouvelles hipothéses”, *Francia* 8 (1980), pp. 1-42.

exterior [15]. A partir de ahí, los principios políticos occidentales tuvieron que adaptarse a la influencia por entonces irresistible de Roma. Los sucesores de Carlomagno aceptaron lo que él no quiso admitir: el concepto papal de emperador de Occidente como único y legítimo emperador de los romanos. Se planteó entonces la pregunta, ¿cuál de los dos emperadores (el de Oriente o el de Occidente) era el verdadero emperador de los romanos? La pregunta quedaría contestada en 1204 con la conquista de Constantinopla por los cruzados. El renacimiento carolingio sirvió para dar argumento intelectual a todos estas ideas, pues todos los pensadores que las formularon fueron clérigos [16].

En 816, el papa Esteban IV viajó de nuevo a los reinos de los francos para coronar emperador a Luis I, hijo de Carlomagno. La ceremonia tuvo lugar en Reims y fue memorable por dos razones: el papa presentó la corona que había llevado Constantino, con la cual le coronó; y el papa ungió a Luis I. El ungimiento era de origen franco, mientras la coronación era una idea bizantina. Con la unción, el rey pasaba a ser imagen de Cristo. El sucesor de Luis I, Lotario I, ya fue llamado a Roma para ser coronado emperador y, además, recibiría una espada, símbolo de fuerza física. Años después, bajo Nicolás I (858-867) y Adrián II (867-872) se fortalecieron las teorías que comparaban al papa con san Pedro, y le otorgaban en la tierra los poderes de vicario, de guardián de las puertas del Cielo.

Durante el siglo IX, se produjo un movimiento intelectual dentro del clero franco (muchos de sus miembros eran consejeros del rey) en el que se definieron esas doctrinas y reforzaron estas teorías. Dado que las justificaciones políticas carecían de un fundamento histórico, se tuvieron que amañar numerosos textos con el fin de argumentar la teoría hierocrática. Tres falsificaciones fueron las más importantes: el *Pseudo-Isidoro*, que constituyó el mejor tratado para fortalecer el poder del papa, dándole carácter universal a su jurisdicción; el *Benedictus Levita*, que constaba de 1.721 decretos, de los que solamente 400 eran auténticos; y, en tercer lugar, la *Colección* de documentos supuestamente enviados por el papa al obispo Angilram en 785.

15 D. E. LUSCOMBE: "Introduction: The formation of political thought in the West", en J. H. BURNS (ed.): *Medieval Political Thought*, *op. cit.*, pp. 154-173.

16 W. ULLMANN: *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London 1969; K. F. WERNER: "L'Empire carolingien et le saint empire", en M. DUVERGER (ed.): *Le concept d'empire*, Paris 1980, pp. 175-207.

La situación histórica de Europa en el siglo X no predisponía al desarrollo del pensamiento político. El imperio de los francos se había desintegrado y los vikingos invadían Europa. En todo el continente existía gran inestabilidad. En el centro de Europa se consolidó un firme gobierno de Enrique I (919-936), precisamente un rey que rehusó ser ungido. El reinado de este monarca significó la antítesis del movimiento común en aquella época: la "clericalización" de la monarquía. Sin embargo, ello no pasó de ser un mero intento. Él mismo se vio forzado a invertir los presupuestos en que se basaba su gobierno. Vale la pena mencionar el caso de Enrique I porque demuestra de manera convincente que, sin la participación de la jerarquía eclesiástica, ningún rey del siglo X podía gobernar en orden. El reinado de su hijo Otón I (936-973) vino a representar una radical mutación. Otón se presentó como defensor de Europa deteniendo a los magiares mientras que el papa Juan XII solicitaba su ayuda para librarse de los lombardos. El cebo que le puso fue la concesión de la corona imperial. De esta manera, el día de la Candelaria del 962 marcó el inicio de una íntima conexión entre el papado y los territorios germánicos durante los siglos siguientes.

### 1.2. *La teoría hierocrática en su madurez*

La idea de un Imperio Romano de Occidente corresponde a la etapa de la infancia intelectual del papado, rasgo básico para su comprensión ya que fue para el papado el instrumento que le permitió emanciparse con éxito de Oriente. Los emperadores de Occidente, dado que a partir de Otón I se tuvieron por los legítimos sucesores de los césares romanos, atribuyeron a su imperio la antigua idea romana del universalismo ("Señor del Mundo"), con la natural consecuencia de que, en agudo contraste con la ideología de Carlomagno, su concepto de Imperio no difería en absoluto de la del papado. El papa desempeñó un papel constitucional en la creación del emperador de Occidente, en contraste con el patriarca bizantino, cuyo papel en la coronación era el de mero testigo. En otras palabras, en Occidente se partía de la base de la aceptación de la ideología papal del Imperio y, por tanto, de la aceptación de los principios de ideología papal, incluida la *Donación de Constantino*. El emperador de Oriente, como sucesor de los césares romanos, era en todo caso autónomo y un perfecto *Autocrator*[17].

[17] W. Ullmann: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, *op. cit.*, p. 45.

## *Gregorio VII: el* dictatus papae

A partir de entonces se expresó la doctrina hierocrática en su madurez, según la cual, el papa –como sucesor de san Pedro– podía y debía dirigir a todos los creyentes. Los medios de los que se sirvió el papado fueron las leyes promulgadas por él mismo. El papa era el "juez ordinario" y pretendía poseer el saber necesario sobre cuándo se hacía necesaria la legislación; de acuerdo con esta idea, se creó la teoría de un *ordo* social, gradación jerárquica de los cargos, que aseguró el orden de la comunidad. Asimismo, limitó las funciones de cada uno de sus miembros a través de la división del trabajo. Ello conllevó la distinción clara del clero y de los laicos; la metáfora con la que formuló esta división fue la de cuerpo y alma (de acuerdo al hilemorfismo aristotélico), con lo que establecía una relación de superioridad del clero sobre los laicos. El alma era la alegoría de la pura idea del derecho y de la ley. Esta ideología apareció en plena madurez durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) y se concretó en la promulgación del *Dictatus Papae* [18] (1075).

1. Que solo la Iglesia romana ha sido fundada por Dios.
2. Que por tanto solo el pontífice romano tiene derecho a llamarse universal.
3. Que solo él puede deponer o establecer obispos.
4. Que un enviado suyo, aunque sea inferior en grado, tiene preeminencia sobre todos los obispos en un concilio, y puede pronunciar sentencia de deposición contra ellos.
5. Que el papa puede deponer a los ausentes.
6. Que no debemos tener comunión ni permanecer en la misma casa con quienes hayan sido excomulgados por el pontífice.
7. Que solo a él es lícito promulgar nuevas leyes de acuerdo con las necesidades del tiempo, reunir nuevas congregaciones, convertir en abadía una canonjía y viceversa, dividir un episcopado rico y unir varios pobres.
8. Que solo él puede usar la insignia imperial.
9. Que todos los príncipes deben besar los pies solo al papa.
10. Que su nombre debe ser recitado en la iglesia.
11. Que su título es único en el mundo.
12. Que le es lícito deponer al emperador.
13. Que le es lícito, según la necesidad, trasladar los obispos de sede a sede.

[18] G. D. LADNER: "Two Gregorian Letters on the Sources and Nature of Gregory VII's Reform Ideology", *Studi Gregoriani* 5 (1956), pp. 221-242; S. KURRNER: "Liber canonicus. A note on *Dictatus papae* c. 17", *Studi Gregoriani* 2 (1947), pp. 387-405.

14. Que tiene poder de ordenar a un clérigo de cualquier iglesia para el lugar que quiera.
15. Que aquel que haya sido ordenado por él puede ser jefe de otra iglesia, pero no subordinado, y que de ningún obispo puede obtener un grado superior.
16. Que ningún sínodo puede ser llamado general si no está convocado por él.
17. Que ningún capítulo o libro puede considerarse canónico sin su autorización.
18. Que nadie puede revocar su palabra y que solo él puede hacerlo.
19. Que nadie puede juzgarlo.
20. Que nadie ose condenar a quien apele a la santa sede.
21. Que las causas de mayor importancia de cualquier iglesia, deben remitirse para que él las juzgue.
22. Que la Iglesia romana no se ha equivocado y no se equivocará jamás según el testimonio de la Sagrada Escritura.
23. Que el romano pontífice, ordenado mediante la elección canónica, está indudablemente santificado por los méritos del bienaventurado Pedro, según lo afirma san Enodio, obispo de Pavía, con el consenso de muchos santos padres, como está escrito en los decretos del bienaventurado papa Símmaco.
24. Que a los subordinados les es lícito hacer acusaciones conforme a su orden y permiso.
25. Que puede deponer y establecer obispos sin reunión sinodal.
26. Que no debe considerarse católico quien no está de acuerdo con la Iglesia romana.
27. Que el pontífice puede liberar a los súbditos de la fidelidad hacia un monarca inicuo [19].

Se trataba de un texto compuesto por 27 disposiciones sumarias que compendiaban los principios de la autoridad apostólica romana y atajaban cualquier intromisión en su ejercicio, en particular, del emperador. El papa pretendía ejercer un "gobierno universal" y, como se puede observar, el poder gubernamental de los pontífices se refería específicamente a los reyes, puesto que eran quienes disponían de los medios para ejecutar las órdenes y decretos del papa.

El establecimiento de este nuevo orden político en Occidente llevó consigo una profunda revolución ideológica y cultural, que no se podía hacer sin el apoyo decidido y las precisiones teóricas de una serie de papas comprometidos con esta evolución de la Iglesia, tales como Inocencio III (1198-1216), Honorio III,

[19] Gregorio VII: *Registrum*, *P. L.* CXLVIII, c. 407-408. Cf. M. Artola: *Textos fundamentales para la Historia*, *op. cit.*, pp. 95-96.

Gregorio IX, Inocencio IV (1245-1254), etc.[20]. La aplicación de todo sistema monárquico de gobierno necesitaba de un firme control de los cargos subalternos. Sin este control, ni papa ni reyes podían ejercer efectivamente sus poderes políticos, de donde arrancó la dura contienda de las *guerras de las investiduras*. La subordinación política, es decir, jurisdiccional de los obispos al papa, se originó por etapas. Se inició con el juramento episcopal que los obispos tenían que prestar ante el papa y las visitas regulares que comenzaron a rendirle y culminó con la consagración de los obispos con la frase: "Obispo por la gracia de Dios y de la Santa Sede". Asimismo, en tiempos de Gregorio VII se afirmó que el obispo recibía el poder de gobernar la diócesis del papa, dejando libre el efecto sacramental. Esta idea fue tenazmente combatida por los obispos, dado que identificaban sus funciones sacramentales con las del papa. Con todo, la posición del episcopado no fue del todo vencida y resurgió en la época del Cisma de Occidente (*conciliarismo*)[21].

El establecimiento de este sistema no se hubiera llevado a cabo sin la creación de universidades, que sirvieron, a través de la escolástica, para explicar las nuevas teorías y crear una elite intelectual que las propagara. En sus enseñanzas se trataba de mostrar que las ideas proporcionadas por la razón (filosofía) y las de la Revelación (Biblia) estaban en armonía, de lo que se deducía fácilmente que el mundo natural era un reflejo del divino[22]. La construcción más perfecta de este sistema ideológico, asumiendo los saberes clásicos y los cristianos, fue realizada por santo Tomás de Aquino, aplicando el método escolástico, que presuponía, de acuerdo con lo defendido por la Iglesia, que la unidad de la mente humana, por ser creación divina, no podía contradecirse a sí misma en cuestiones fundamentales. Las contradicciones eran meramente aparentes, no reales. Por consiguiente había que distinguir tiempo, lugar y persona[23].

[20] Y. Azais, C. Thouzellier, A. Flichte: *La Cristiandad Romana*, Valencia 1975, pp. 145-199, vol. X de la *Historia de la Iglesia*, dirigida por A. Flichte y V. Martin.

[21] B. Tierney: *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955, cap. 1; A. Black: "The conciliar movement", en J. H. Burns (ed.): *Medieval Political Thought*, *op. cit.*, pp. 573-587.

[22] H. de Ridder-Symoens: *A History of the University in Europe: University in the Middle Ages*, Cambridge 1992; E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid 1972, pp. 36-373.

[23] O. H. Pesch: *Tomás de Aquino*, Barcelona 1992; A. Copleston: *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1981, vol. III.

En su intento universal de incluir –de acuerdo a un *ordo*– todos los sectores sociales dentro de la cristiandad, el papado asumió y dio sentido al papel desempeñado por los nuevos grupos (burguesía) anejos al desarrollo de las ciudades y la actividad mercantil del Medievo. En este sentido, cabe entender la creación de la idea del purgatorio [24] o el surgimiento de la devoción a los santos [25].

*La oposición al papado*

Fue en este momento de dominio de la Iglesia en Europa, del crecimiento de las ciudades como centros potentes de economía, cuando aparecieron las herejías y el descontento social en Europa contra el papado. Las herejías de la Edad Media, aun dentro de la variedad de sus proposiciones, tenían un punto de partida y de llegada común: la actitud de polémica y de lucha que todas adoptaron hacia la Iglesia de Roma y a su jerarquía, ya fuera porque deseaban un retorno a la Iglesia apostólica de los primeros siglos, ya fuera porque aspiraban a la creación de una nueva Iglesia que, según se creía, fuera más fiel a los Evangelios y se mantuviera al margen del sistema político que había contribuido a crear. El problema eclesiológico y ético en la herejía de la Edad Media prevaleció sobre el problema puramente teológico y justificó completamente la vía que nos lleva a buscar los orígenes de la herejía medieval en el gran movimiento de reforma de la Iglesia que se dibujó desde el siglo XI, más que en un tardío renacimiento de antiguas doctrinas de los primeros años de la cristiandad [26]. Tales movimientos heréticos fueron apoyados por determinados príncipes y nobles feudales con el fin de conseguir una autonomía e independencia política que la propia articulación de la cristiandad, establecida por Roma, les impedía.

La Iglesia generó tanta animadversión porque asumió dentro de sí a toda Europa, hasta el punto de que cualquier manifestación social se hallaba inserta dentro del gran universo que formaba la cristiandad, fuera de ella no existía reconocimiento jurídico-político (estaban los *infieles*). No resulta extraño que

[24] F. Rapp: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona 1973; J. Le Goff: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid 1985; A. D'Alès: "La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438", *Gregorianum* 3 (1922), pp. 9-50.

[25] J. de la Vorágine: *La leyenda dorada*, Madrid 1989.

[26] Y. Azais, C. Thouzellier, A. Flichte: *La Cristiandad Romana*, *op. cit.*, pp. 145-199.

surgiera una corriente de oposición política al poder absoluto de Roma. Esta corriente apareció en el siglo XII como reacción contra la creciente centralización de la administración papal, aunque alcanzó su cima en el siglo siguiente cuando los reyes y príncipes comenzaron a gozar de un poder autónomo que el pontífice no podía controlar. La revitalización de la filosofía aristotélica favoreció esta tendencia hasta el punto de que en Francia, Felipe IV comenzó a recaudar tributos y a no dejar sacar dinero para Roma, dado que lo necesitaba para la guerra de los Cien Años. Bonifacio VIII intervino promulgando una bula, *Unam Sanctam* (1302), en la que reivindicaba los dos poderes (espiritual y temporal) para la Iglesia y afirmaba que el papa no podía ser juzgado por nadie, pero Felipe IV reunió a los profesores de la universidad de París para que refutasen la bula, lo que hizo –entre otros– Juan de París [27]. Además, el monarca francés emprendió una dura guerra contra Bonifacio VIII. Como consecuencia de ello, el papado terminó en Aviñón (1307).

Algunos defendieron que el concilio estaba por encima del papa [28]. La siguiente campaña contra el absolutismo papal se desarrolló a comienzos del siglo XIV como aspecto del renovado conflicto entre el papado y el imperio; entre los que con mayor fuerza defendieron al emperador estaban Guillermo de Ockam y Marsilio de Padua [29]. Durante el siglo XIV, los reyes y príncipes gozaban de un poder autónomo que el papado no podía controlar, tal vez –como dice Strayer– por la propia definición de sus poderes que hizo la Iglesia tras la "guerra de las investiduras" [30]. En consecuencia, la teoría hierocrática respondió impulsando una extensa literatura política en la que se defendía la autoridad del pontífice [31]. Entre los que defendieron la primacía del papa sobre los monarcas se encuentran autores tan importantes como Jacobo de Viterbo, que

27 J. Leclerq: *Jean de Paris, l'ecclesiologie du XIIIe siècle*, Paris 1942, *passim*.

28 B. Tierney: *Foundations of the Conciliar Theory*, *op. cit.*; A. Black: "The conciliar movement", *op. cit.*, pp. 573-587.

29 M. de Padua: *El defensor de la paz*. Madrid 1989 (estudio preliminar, traducción y notas de L. Martínez Gómez); G. de Ockham: *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid 1992.

30 J. Strayer: *Los orígenes medievales del Estado Moderno*, Barcelona 1981, pp. 10 ss.

31 A. Black: *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge 1996.

escribió *Sobre el gobierno cristiano* (1302); Egidio Romano, autor de *Sobre el poder eclesiástico* (1302), y Álvaro Pelayo, de *Sobre el lamento de la Iglesia* (c. 1330).

Al fin, el cisma de Occidente llevó a la celebración del concilio de Constanza, en el que el papado tuvo que reconocer ciertos poderes a los monarcas europeos, que no tardaron en suscribir concordatos con Roma [32]. Esta situación fortaleció la posición de los príncipes seculares ante el papado: de un lado, asumiendo competencias temporales antes ejercidas por los pontífices; de otro, presentándose como valedores de las reformas *in membris*. Por este motivo las relaciones entre el papado y los reinos y estados europeos tuvieron que replantearse sobre nuevas bases.

32 P. STUMP: *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Leiden 1994.

# La fragmentación de la cristiandad

# Capítulo II

## *La ruptura religiosa: la Reforma*

Tradicionalmente, en Alemania, y en buena parte de Europa, la Edad Moderna ha sido dividida en tres períodos: la Reforma (1517-1555), la Contra-reforma (1555-1648) y la época del Absolutismo (1648-1789). Esta división ha llegado a ser indestructible porque el simple y convincente diseño dialéctico está basado sobre: un movimiento progresista, la Reforma, como tesis, evoca una reacción, la reaccionaria Contra-reforma, como antítesis; sus iniciativas contradictorias en conflictos armados hasta que Europa es salvada por la mano fuerte del moderno estado absolutista, que es considerado la síntesis que abre el camino hacia el punto culminante de la historia del mundo, el moderno estado nacional [1]. Este punto de vista es maravillosamente convincente, pero completamente incorrecto.

Los rótulos "Reforma progresista" y "Contra-reforma reaccionaria" no se pueden sostener ni como contradicciones dialécticas ni como períodos consecutivos de la historia, porque en ningún sentido se excluyen mutuamente. En concreto, el título "período de la Contra-reforma" está al menos tan caracterizado por la "Segunda Reforma", la expansión del calvinismo como por el crecimiento de la actividad católica. Y desde el calvinismo se ve con mucha más claridad que desde el luteranismo, ya que la reforma protestante se culminó en este momento, cuando la historiografía tradicional situó cronológicamente el ascenso de la Contra-reforma. Además, la definitiva formación del luteranismo también ocurrió en estos años: las fórmulas de concordias fechadas desde 1580.

1 W. Reinhard: "Reformation, Counter-reformation and the Early Modern State. A Reassessment", *The Catholic Historical Review* 75 (1989), pp. 383-404. Sobre esto mismo, véase también W. Reinhard: "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), pp. 226-229.

Si Reforma y Contra-reforma no son excluyentes mutuamente en su aspecto temporal, mucho menos en su aspecto material. El descubrimiento de que están conectadas por sus orígenes y *background* es mucho más vieja que el fascinante ecumenismo de hoy. Los católicos aún se regocijan cuando un historiador protestante como W. Maurenbrecher, en 1880, publicaba su descubrimiento de una reforma española católica antes de la Reforma. Incluso historiadores protestantes han aceptado la fórmula de H. Jedin: "Reforma Católica y Contra-reforma", que estableciera en 1946. Pierre Chaunu afirmaba que los movimientos evangélicos, como los iniciados por Lutero en 1517, pueden ser considerados como el final de un completo período de más de 200 años de intentos de regeneración teológica y piedad. Por supuesto, la dinámica de estos movimientos se había producido con las condiciones de la sociedad (crisis del siglo XIV, educación laica, importancia del dinero y la economía, el gran cisma, etc.).

En conclusión, Reforma y Contra-reforma, antes consideradas irreconciliablemente opuestas, hoy son interpretadas como procesos con orígenes comunes. Ciertamente, esto no sucedió en los primeros tiempos, porque el primitivo "movimiento evangélico", iniciado por Lutero, tuvo algo de particular desde el que mostró una tendencia particular moderna. Sin embargo, tan pronto como los príncipes participaron, en la década de 1520 después de la guerra de los campesinos, el movimiento llegó a ser Reforma, que es un proceso de cambio religioso organizado por autoridades conservadoras en sus términos legales [2]. Por consiguiente, la *Confessio Augustana* en 1530 muy perentoriamente evitó la "izquierda", de la clase de radicalismo que el movimiento evangélico había partido, y muy deliberadamente se aproximó de nuevo al grupo de la vieja iglesia. Y cualquiera que, abatido en el conservadurismo luterano, esperase encontrar el principio de progreso en el calvinismo más radical, está también predestinado a la desilusión. En la mayoría de los casos, el calvinismo fue introducido en el Imperio por la autoridad de los príncipes, su estructura consecuentemente asumió una forma muy similar a la del luteranismo. Por otra parte, la identificación de calvinismo con movimiento de oposición política surgió desde su contingencia histórica y no desde su carácter teológico básico, como ha sido reclamado.

[2] Ello ha permitido distinguir entre un dinámico "movimiento evangélico" de uno más conservador Reforma, cfr. H.-J. GOERTZ: "Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen", en P. BLICKLE (ed.): *Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für G. Franz*, Stuttgart 1982, pp. 182-209.

El estudio de la historia de las ideas políticas, tal como la soberanía del pueblo y el derecho a resistir a la autoridad, demuestra más allá de la duda que su desarrollo dependió mucho más de las circunstancias coetáneas que de las supuestas propiedades de una teología. La resistencia política estuvo primero legitimada por luteranos conservadores, cuando su fortaleza de Magdeburgo estuvo en peligro después del *Interim* de 1548. Desde allí, la doctrina pasó a Ginebra, donde se adaptó a las necesidades del calvinismo del oeste de Europa, y fue en ese momento cuando los luteranos alemanes suprimieron la noción completamente. Pero la teoría de la resistencia alcanzó su primer punto culminante con los monarcómanos calvinistas, quienes escribieron en las consecuencias de la masacre de la noche de san Bartolomé, cuando la monarquía francesa amenazó la existencia de su comunidad. Sin embargo, tan pronto como un nuevo rey llegó a ser su protector y les proveyó con garantías mínimas de tolerancia, los calvinistas se convirtieron al absolutismo. Además, fueron los católicos los que entonces se convirtieron en monarcómanos, a causa del creciente poder de la monarquía que pareció amenazar su religión y la tradicional autoridad del papa. Defendiendo su fe y su papa, desarrollaron teorías de resistencia y soberanía del pueblo; particularmente, las proclamas de los jesuitas españoles llegaron a ser más fuertes que las escritas por muchos calvinistas. Pero tan pronto como existió una alianza entre el trono y el altar, los escritores católicos también llegaron a defender el absolutismo. De esta manera, los escritores jesuitas del siglo XVI han podido ser considerados como los padres de una revolución por parte de la historiografía conservadora o elevados a promotores de la democracia por los historiadores liberales.

La orden jesuita, todavía considerada uno de las instituciones líderes de la regeneración católica, nos provee con buenos ejemplos de las tendencias modernas de la supuesta Contra-reforma reaccionaria. Comparada con las tradicionales órdenes monásticas y mendicantes, la Compañía de Jesús deja casi una impresión revolucionaria; para las sólidas fuerzas conservadoras de la vieja Iglesia, tales como el papa Paulo IV, habían llegado a ser sus oponentes [3]. Y no fue mera casualidad que el intento de fundar una correspondiente orden femenina fracasase. La innovación de los jesuitas, combinada con una clase de "liberación de la mujer"

[3] El armazón conceptual de *confesionalización* ha sido subrayada por H. SCHILLING: "Die Konfessionalisierung im Reich...", *op. cit.*, pp. 1-45.

en términos eclesiásticos, fue completamente intolerable para la jerarquía de Roma. El camino de reclutar las elites dirigentes y el cuidado planificado no tuvo precedentes. *Los ejercicios espirituales*, que jugaron un papel central en la preparación, hoy se mira todo como moderno, tan lejos como sus contenidos conciernen. Esta obra organiza la internacionalización de los valores fundamentales de un grupo con destacada racionalidad. Es más, apunta hacia una educación del individuo particular en una manera comprensiva sin precedentes en la historia de Occidente. Los jesuitas también convirtieron la economía de sus colegios en una impresionante moda moderna que desafió la noción de inferioridad económica católica frente a los protestantes como estableció Max Weber. Ciertamente, los protestantes admitieron una moderada relación de intereses. De hecho, la tortuosa aceptación de ciertas formas de crédito e interés por teólogos católicos era más favorable a la economía moderna práctica que el rigorismo calvinista. Así pues, el sistema financiero del papado permaneció superior al de las monarquías europeas casi todo el tiempo.

Sin duda ninguna, estas nuevas iglesias fueron más rígidas que la vieja prereforma eclesiástica bajomedieval. De hecho, las confesiones particulares sirvieron para distinguir las comunidades religiosas unas de otras. El proceso de formación de las nuevas iglesias podemos denominarlo *confesionalización*.

## 2.1. *Antecedentes de la Reforma*

La Reforma fue un movimiento que dividió la cristiandad europea en distintas confesiones. Ningún otro acontecimiento religioso desde la Antigüedad ha sido tan extenso o duradero en sus efectos, tan profundo y crítico con los saberes recibidos, tan destructivo en lo que abolió o tan fértil en lo que creó. Aunque algunos historiadores hablan de reformas religiosas en otras épocas de la Historia, cuando se habla de la *Reforma* siempre nos referimos al mismo suceso: la transformación religiosa que experimentó la sociedad europea durante el siglo XVI. Frente a la opinión que ha reflejado la historiografía tradicional, la Reforma europea no fue una simple revolución, un movimiento de protesta con un líder singular o una definida puesta de objetivos con una organización coherente; más bien, fue una serie de movimientos paralelos, dentro de cada uno hubo grupos de gente muy diversa con perspectivas y aspiraciones diferentes.

De acuerdo con la tendencia historiográfica expuesta, el estudio de la Reforma se ha abordado como una larga descripción de la debilidad, corrupción y decadencia de la Iglesia en Europa durante la Baja Edad Media. Asimismo se piensa que la gente debía ser infeliz dentro del cristianismo de Roma durante el Medievo dado que escogieron el protestantismo para reemplazarlo; igualmente, se habla del abandono que hizo la Iglesia de las bienaventuranzas espirituales por seguir los bienes terrenales, lo que supuso su desprestigio. No obstante, un detenido análisis de la situación político-religiosa de la época y su evolución demuestran que no existió hostilidad entre clérigos y laicos, más bien, hubo una intensa cooperación entre ambos grupos en orden a formular el camino de la salvación. De ello se deduce que la situación general resultó mucho más compleja que la visión tradicionalmente aceptada, por lo que se debe evitar la utilización de términos tan vagos y simplificadores como "decadencia" o "corrupción" eclesiásticas para analizarla. Y es que, la Reforma se produjo por la disolución de los principios y estructuras en los que se fundamentaba la Edad Media. Desde este punto de vista, constituye la ruptura, de manera revolucionaria, de la unidad cristiana europea. En suma, para comprender los acontecimientos que se desencadenaron con el movimiento de la Reforma se deben tener en cuenta ciertos presupuestos que parecen lógicos, pero que frecuentemente se olvidan a la hora de explicar este proceso [4].

### *Iglesia, cristiandad y poder político en la Baja Edad Media*

Durante la Edad Media no existía la división de aspectos que hoy distinguimos en la sociedad (aspectos políticos, económicos, religiosos, etc.), religión y política formaban una totalidad de vida. Ahora bien, no se pueden uniformizar las manifestaciones religiosas de la sociedad europea de finales de la Edad Media, dado el distinto nivel económico y cultural que existía entre las masas populares, ocupadas más en el subsistir cotidiano que en la vida del más allá (de ahí que para asegurar su alimento acudiesen a hechizos y rituales, que mezclaban con devociones religiosas, para que les librasen del mal, tales como sanar las enfermedades de sus animales, alejar las tormentas, etc.), y las elites sociales, cuya diferencia esencial con los anteriores en el aspecto religioso radicaba en la

[4] E. Cameron: *The European Reformation*, Oxford 1991, pp. 1-2.

preocupación que mostraban por conocer el destino que esperaba al alma de cada persona después de la muerte [5]. Desde este punto de vista, la reforma fue, en buena medida, un movimiento de elites.

De ello se deduce que el cristianismo de la Baja Edad Media fue una entidad variada, adaptada a las necesidades y gustos del pueblo que lo creó. No fue una inflexible tiranía presidida por una remota autoridad (Roma) o, al menos, la mayor parte de la sociedad no tuvo conciencia de ello, como lo demuestra el hecho de que buen número de prácticas religiosas de este período estuvieran basadas en la participación, actividad y movimiento sobre la experiencia de un acontecimiento más que sobre el aprendizaje o comprensión de un mensaje: la devoción a la cruz, la piedad a la Virgen, a los santos, etc. Desde este punto de vista, el advenimiento de la Reforma no resulta evidente. Es erróneo presentar la evolución medieval religiosa como si se hubiera realizado casi sin resistencia o atribuir esta descomposición a meros intereses particulares materiales. La Reforma fue una lucha por una auténtica forma de cristianismo. No fue evidente que tuviera que surgir y menos aún que esta lucha fuera decidida en sentido anticristiano por gran parte de Occidente [6].

El frente de críticas atacando los defectos de los clérigos y las instituciones eclesiásticas fue debido a que la Iglesia de la Baja Edad Media asumió una variedad de tareas por encima de su papel primario de servicio religioso. Muchas de ellas fueron desarrolladas porque, en la Alta Edad Media, los eclesiásticos sirvieron de custodia, no precisamente de la tradición religiosa, sino de las leyes y del gobierno, cumpliendo tareas burocráticas, simplemente por el hecho de saber escribir y leer, dado que diseñaron el sistema de enseñanza y aprendizaje en la Edad Media. Desde Gregorio VII, la Iglesia inició un proceso para liberar de lo mundano su principio religioso y espiritual; ahora bien, esta clericalización de la Iglesia, es decir, esta exclusión de los laicos de la participación activa en el poder de la Iglesia, tuvo como resultado una desacralización de la esfera político-mundana: la complejidad que fueron adquiriendo las monarquías europeas, a partir de la "guerra de las investiduras", produjo la separación de poderes entre

[5] R. W. Scribner: *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987, pp. 9-25; M. Bajtin: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid 1987, *passim.*

[6] F. Rapp: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente...*, *op. cit.*, cap. 1 y 2; J. Delumeau: *La Reforma*, Barcelona 1978, cap. 1.

la Iglesia y los monarcas y estos intentaron relegar la actividad de aquella al campo exclusivamente espiritual.

La cristiandad occidental era, en teoría, un único reino espiritual, gobernado por el papa, que abarcaba a todos los pueblos y trascendía las nacionalidades. Los "concilios ecuménicos" representaban a toda la cristiandad. El más importante de ellos, durante la Edad Media fue, sin duda, el cuarto concilio Lateranense (1215) que asentó los principios básicos de la práctica católica [7]. Con todo, resultó muy difícil llevarlos a la realidad, dado que la estructura social de la Iglesia se asoció cada vez más a una estructura geográfica que reflejaba la cristalización de los "Estados Modernos" (Inglaterra, Francia, Reinos hispanos), sobre todo a partir de la época del Gran Cisma (1378-1414), cuando surgió con fuerza la "teoría conciliarista", que defendía la autoridad del concilio por encima del papado para gobernar la Iglesia. Una vez terminado el concilio de Constanza (1412), el papa Martín V reguló sus relaciones con los estados de la cristiandad mediante concordatos suscritos con cada soberano político individualmente [8]. Los cardenales y demás representantes en los concilios fueron agrupados –a partir de entonces– en cinco naciones (franceses, germanos, hispanos, italianos e ingleses). El "cuerpo místico", utilizado como metáfora para definir la estructura de la Iglesia, también fue empleado para describir la articulación político-social de las Monarquías. Todo ello se tradujo en que el poder de la Iglesia, en los distintos reinos, cada vez dependió más de la voluntad de los gobernantes.

Los príncipes alcanzaron su meta político-eclesiástica durante esta época: para las publicaciones episcopales fue exigida la autorización del señor territorial, fue eliminada la exención del impuesto del clero, vigilados el culto y exigido el asentamiento de las autoridades seculares para los tributos y colectas eclesiásticos impuestos desde Roma. Los príncipes consiguieron ser en gran medida señores de las iglesias de su territorio [9]. Solo en un punto fracasó esta

7 A. Black: *Council and Comune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*, London 1979, pp. 17-18.

8 P. Stump: *The Reforms of the Council of Constance*, *op. cit.*; N. H. Minnich: *The Fifth Lateran Council (1512-1517): Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, London 1993.

9 Para este tema resultan fundamentales: Q. Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., México 1985, Vol. 1: *El renacimiento*; H. Baron: *Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton 1966.

aspiración de ser total: no lograron quebrantar la jurisdicción eclesiástica, si bien, los monarcas supieron impedir cada vez más la traslación de los procesos judiciales a Roma [10].

*La reforma desde arriba, ¿una causa perdida? El Cisma y sus consecuencias.* Durante los siglos XIII y XIV había dominado la idea de que la Iglesia sería reformada en la "cabeza y en los miembros" (*in capite et membris*), de acuerdo con la analogía tan popular en su tiempo. Este ambicioso plan ya fue propuesto y acordado en el II concilio de Lyon (1274) y sobre todo en el de Viena de 1311-1312. No obstante, durante el siglo XV, el deseo de Reforma completa había cambiado a causa del Gran Cisma que padeció la Iglesia (1378-1417), durante el cual existieron varios pontífices, lo que propició el surgimiento de la teoría *conciliarista* [11]. Fue una idea que, desde lo teórico, invadió con gran energía los más diversos órdenes de la vida.

La situación más grave de este período fue el propio Cisma de Occidente, donde llegó a haber hasta tres papas. Gregorio XI regresó a la Ciudad Eterna en enero de 1377; fallecido, un cónclave eligió a Urbano VI en abril de 1378; pero los cardenales franceses no acudieron y por su parte nombraron a Clemente VII. Comenzaba así el Gran Cisma de Occidente, con la división de la cristiandad en dos obediencias. Lejos de solucionarse, la situación se complicó cuando, en Pisa, en 1409, un cónclave nombró un nuevo pontífice, Alejandro V, y destituyó a los papas de Roma y Avignon, que rechazaron la solución. Al fin, en el 1414 en Constanza fueron los tres depuestos y resultó elegido Martín V, cuya labor quedaría indicada por los propósitos reformadores del concilio.

Una reforma general se debía hacer a través de un concilio en el que participara toda la cristiandad; pero los pontífices, una vez restaurada la unidad de la Iglesia, tuvieron miedo de convocarlos tratando de evitar que resurgiese el conciliarismo, dados los distintos intereses, en virtud de sus "nacionalidades", que existían entre los cardenales. Por ello, alrededor de 1450, muchos pensadores de la Iglesia habían renunciado a la Reforma total. En 1424, Bernardino de

[10] B. Tierney: *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650,* Cambridge 1982, pp. 55 ss.

[11] B. Tierney: *Foundations of the Conciliar Theory*, *op. cit.*; G. Hofmann: "Papato, conciliarismo, patriarcato", *Miscellanea Historiae Pontificae* 2 (1940), pp. 1-82; A. Black: *Council and Comune...*, *op. cit.*, pp. 12-36.

Siena predicaba que la Reforma total era imposible y Juan Nider, por aquellos años, escribía lo mismo en su *Fornicarius*. Por consiguiente, dado que la cabeza no se reformaba, comenzaron a reformarse los miembros de manera autónoma: surgieron movimientos de vida religiosa que no controlaron las jerarquías eclesiásticas. Comenzaron los franciscanos con la *observancia*, pero hubo otros muchos entre los distintos sectores sociales como la *devotio moderna*, la "Imitación de Cristo", etc. [12], que persiguieron una religiosidad más sincera y vital. Algunos de ellos terminaron en herejías, como los *lolardos* en Inglaterra, los *valdenses* en el sur de Francia y en el norte de Italia; si bien, los que tuvieron mayor repercusión en fueron los *husitas* en Bohemia [13].

*La crítica del humanismo*. Desde el punto de vista positivo, el principal contenido intelectual de este período se recoge bajo la denominación común de humanismo. A finales del siglo XV resultaba posible describir el humanismo como una mentalidad que se origina en el estudio de los textos antiguos y que se amplía con un programa educativo basado en algunos de ellos, especialmente en aquellos que tratan de lingüística, ética y retórica. Como consecuencia del deseo de restablecer los textos originales de los clásicos resultó que no solo incluyeron a Platón, Aristóteles y Cicerón, sino también los escritos de la primitiva Iglesia. Por consiguiente, el resultado lógico de sus críticas a los métodos del escolasticismo fue un ataque a las actitudes que inculcaba frente a la religión y el tipo de pastor espiritual que producían las facultades de teología, que seguían tales criterios [14].

[12] R. R. Post: "The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism", *Studies in Medieval And Reformation Thought* 3 (Leiden 1968), pp. 35-86; G. S. Tomlin: "The Medieval Origins of Luther's Theology of the Cross", *Archiv für Reformationsgeschichte* 89 (1998), pp. 22-41.

[13] F. Smahel: *La Révolution hussite, un anomalie historique*, Paris 1985; J. Macek: *La revolución husita*, Madrid 1975, *passim*.

[14] C. G. Nauert: "Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics", *Sixteenth Century Journal* 29 (1998), pp. 427-439; E. Rummel: *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard 1995; P. Mack: *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden 1993, caps. 1 y 2; C. B. Schmitt: *Aristotle and the Renaissance*, Harvard 1983. Aunque referido a Alemania, resulta fundamental, J. H. Overfield: *Humanism and Scholaticism in Late Medieval Germany*, Princeton (NJ) 1984, *passim*, especialmente pp. 325-332.

La teología cumplía una función secundaria en las universidades italianas, lo que explica que fuera, sobre todo, al norte de los Alpes, donde los esfuerzos de los humanistas condujeron a un mayor interés por el carácter de la vida religiosa. Atacando la poca rigurosidad en la traducción de las fuentes, la forma memorística de aprendizaje, la aceptación sin cuestionar a las autoridades que defendían la escolástica [15], de esta manera, los humanistas se convirtieron en críticos de una religión que minusvaloraba el mensaje de Cristo. Asimismo dedujeron que la teología escolástica llevaba irremediablemente a una vida religiosa llena de formalismos y ritos exteriores. De este modo, al poner en solfa la práctica religiosa de su época, los humanistas se ponían de parte de aquellos movimientos religiosos de reforma, que simultáneamente existían en el norte de Europa, y que defendían una religiosidad más vivencial y sincera. Entendemos así, que las críticas que –por ejemplo– el gran humanista Erasmo de Rotterdam lanzaba contra la vida y costumbres de los frailes y jerarquías eclesiásticas por su rutinaria y formalista vida religiosa, fueran bien vistas por los espíritus reformistas del siglo XV [16].

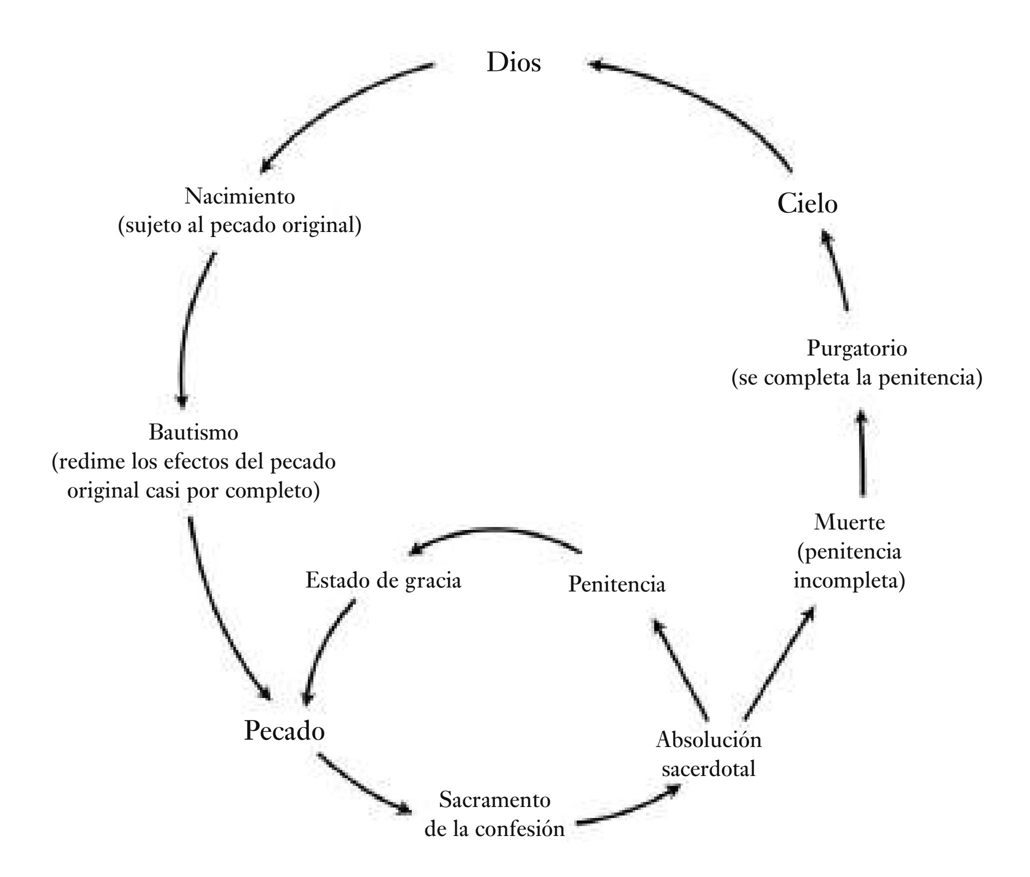
*La teoría de la salvación y de la justificación.* Como ya se ha dicho, en la Baja Edad Media la religión se centraba, al menos entre las elites, en torno a la salvación de las almas. Según la teología cristiana de la época las almas eran salvadas individualmente, no de una vez para siempre en el acto de la redención, sino a lo largo del curso de la vida a través del ciclo de pecado, absolución y penitencia. Este ciclo estaba determinado por dos grandes acontecimientos de la vida religiosa: el pecado humano (esto es, la ruptura repetida de la ley moral de Dios) y el perdón de los mismos, ofrecido por la Iglesia en el sacramento de la penitencia [17]:

[15] L. W. Spitz: *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge (MA) 1963, pp. 112 ss.

[16] J. Schoeck: *Erasmus of Europe: The Making of a Humanist 1467-1500*, Edinburgh 1990; M. Hoffmann: *Rhetoric and Theology. The Hermeneutic of Erasmus*, Toronto 1994; P. Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 3ª ed., Paris 1977.

[17] Esquema realizado por E. Cameron: *The European Reformation*, *op. cit.*, p. 80.

La salvación del alma cristiana




Las dos partes del sacramento de la penitencia eran la confesión de los pecados y la penitencia, que correspondían a las dos consecuencias del pecado: las faltas eran quitadas por confesión y absolución, mientras la culpa, una clase de deuda judicial con la Iglesia, era expiada por la realización de alguna penitencia. Si algunas de estas penas permanecían no expiadas por penitencia a la hora de la muerte, eran expiadas después en el purgatorio [18].

[18] L. G. Duggan: "Fear and Confession on the Eve of the Reformation", *Archiv Reformationsgeschichte* 75 (1984), pp. 153-175.

Este esquema presentaba un problema, el de la contrición, sobre todo porque la Iglesia sostuvo que se podía cambiar la rigurosa disciplina por las indulgencias; oficialmente era un favor concedido por la Iglesia, que cancelaba los trabajos de satisfacción (la penitencia) impuestos en la confesión. Ello presuponía la confesión previa. Estaba basada sobre la creencia que la Iglesia guardaba un gran almacén de méritos sobrantes acumulados por Cristo, la Virgen y los santos, que la Iglesia podía asignar a quien escogiese. Aunque algunos teólogos se oponían a ello, la mayor parte lo aceptaba por la autoridad del papa e, incluso, por su propio interés [19].

## 2.2. *Lutero. Precedentes ideológicos y formación*

La teología distintiva de Lutero se derivó considerablemente de dos grandes corrientes de la especulación filosófica y espiritual tardomedieval acerca de la relación entre el hombre y Dios, que habían actuado como fuerzas de erosión sobre los cimientos de la autoridad de la Iglesia y el papado.

### *Las críticas intelectuales al papado y la Iglesia*

Por una parte, sus lemas repiten un buen número de doctrinas ya asociadas a la *devotio moderna*, movimiento místico desarrollado por los Hermanos de la Vida Común en el centro de Europa y Países Bajos [20]. El movimiento fue inaugurado por Gerardo Groote (1340-1384) con una campaña de predicaciones en las que defendía los ideales de pobreza y reforma moral. Su misticismo ayudó a estimular buen número de poderosos escritos como la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1380-1471). Pero su influencia principal procedía en última instancia de la teoría de san Agustín del estado de naturaleza del hombre caído, lo que inspiró a buen número de teólogos alemanes en la segunda mitad del siglo XV; uno de los más conocidos fue Wessel Gansfort (c. 1419-1489), quien estudió con los Hermanos de la Vida Común [21].

[19] T. N. Tentler: *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton (NJ) 1977, pp. 235-252.

[20] M. Andrés Martín: "En torno a la *theologia crucis* en la espiritualidad española", *Diálogo Ecuménico* 6 (1971), pp. 350-390.

[21] I. D. K. Siggins: *Martin Luther's Doctrine of Christ*, New Haven (CT) 1970.

Por otra parte, el movimiento de la *via moderna*, la última gran escuela del escolasticismo medieval, evolucionó a comienzos del siglo XIV como reacción contra la *via antiqua* de los tomistas, con su característica afirmación de que tanto la razón como la fe tienen que desempeñar un papel en los designios de Dios, ya que la naturaleza nunca es contradicha sino solo "perfeccionada" por la fe. Puede decirse que el proceso comenzó con la obra de Duns Scoto, pero el exponente más original y que mayor influencia alcanzó fue Guillermo de Ockam, cuyas doctrinas fueron continuadas por sus seguidores: Gregorio de Rímini, Pierre d'Ailly y Juan Gerson. Los ataques a la *via antiqua* se revitalizaron en el siglo XV con teólogos de importancia, como Juan Mair (1467-1550) y, sobre todo, Gabriel Biel (1410-1495). Biel ya planteó temas que retomaría Lutero, como la cuestión del entendimiento de Dios por el hombre y la relación entre el mérito y la salvación [22].

El posterior ataque de Lutero a los abusos clericales también repetiría cierto número de actitudes extendidas a finales de la Edad Media. Por ejemplo, cuando aparecieron obras de crítica a la Iglesia como *La Nave de los Locos* de Sebastián Brant (1458-1521), publicada en 1494. La obra de Brant fue imitada en Francia e Inglaterra. El francés Jean Bouchet (1476-1557) escribió un trasunto de *La Nave de los Locos* en 1500, en el que satirizaba la simonía e inmoralidad de los clérigos; en 1512 pasó a criticar al papa, en su obra *Un lamento por la Iglesia militante*, al que acusaba de hacer la guerra a su mismo rebaño. En Inglaterra, este tipo de literatura comenzó a difundirse en torno a 1506-1509, cuando Alexander Barclay (1475-1552) empezó a publicar traducciones de la obra de Brant. No obstante, la más célebre sátira humanista en la que hay claras señales de la influencia de Brant fue *El elogio de la locura* de Erasmo; obra publicada por primera vez en 1509 con una dedicatoria de Tomás Moro.

Las denuncias hechas por Lutero a la idea misma de Iglesia como autoridad jurisdiccional son reflejo de una larga tradición de oposición evangélica a la riqueza y poder de la Iglesia. En su forma más ruidosa se pueden remontar al movimiento lolardo y husita. El movimiento "lolardo" se inició en Inglaterra con la predicación de John Wyclif (1329-1384) y sus discípulos de Oxford. Su mensaje fue bien recibido en Escocia, pues atacaba la corrupción del clero y la subordinación de la Iglesia inglesa a los dictados de Roma. El clímax de este movimiento "lolardo" se

[22] A. E. McGrath: *Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 1987, pp. 89-109.

alcanzó en 1414 con la rebelión encabezada por sir John Oldcastle. El movimiento "lolardo" sobrevivió durante el siglo XV y logró exportar sus ideas a Europa continental, desarrollándose en Bohemia, donde Juan Hus (1369-1415) reconoció que los escritos de Wyclif sobre la Iglesia contenían las mismas ideas que él mismo defendía. Los husitas establecieron un servicio religioso que los demás movimientos heréticos no hicieron; pero además, su protesta estuvo basada en una explícita negación de que la jerarquía de Roma era la única autorizada como expresión de la Iglesia sobre la tierra; por el contrario, las iglesias husitas ofrecieron cosas más cercanas en su actitud hacia la construcción última de la Iglesia, lo que representaba una anticipación de la Reforma protestante.

No obstante, como ya hemos señalado, el escándalo más grave de este período fue el propio Cisma de Occidente, cuando llegó a haber hasta tres papas. Pronto fue obvio que la única manera de acabar con el Cisma sería eliminar a todos y realizar una nueva elección y que para curar tan grave ruptura era necesario admitir la teoría del conciliarismo. El primer eclesiástico que escribió a favor de este procedimiento fue Francisco Zarabella (1360-1417); pero las exposiciones más importantes de la teoría conciliar se escribieron en conexión con las reuniones del concilio de Constanza (1414) y el concilio de Basilea (1431). El cardenal Pierre d'Ailly presentó en Constanza su obra *Sobre la autoridad de la Iglesia* (1416); Juan Gerson, discípulo de Ailly en la Sorbona, escribió *Sobre el poder eclesiástico* (1417). Pero, tal vez, las ideas más elocuentes sobre el conciliarismo las escribiera Nicolás de Cusa en su tratado *De Armonia Universal* (1433), presentado en el concilio de Basilea [23].

### *Martín Lutero (1483-1546)*

Hijo de Hans Luder, Martín Lutero nació en Eisleben (Sajonia) en noviembre de 1483, en el seno de una familia campesina que se había inclinado hacia la explotación de minas, dada la riqueza de cobre en aquella región.

*ESTUDIOS Y FE. EL VIAJE A ROMA (1483-1512).* Lutero recibió una severa educación, enviado por su padre a la escuela de Mansfeld, permaneció siete años estudiando el *trivium*. Con catorce años ingresó en la escuela catedralicia de

[23] Q. SKINNER: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 1: *El renacimiento*, *op. cit.*, caps. 1 y 2.

Magdeburgo, dirigida por los Hermanos de la Vida en Común, para proseguir sus estudios. A los dieciocho años se trasladó a la universidad de Erfurt, donde estudió Artes, graduándose como bachiller en 1502. Continuó los estudios de filosofía en dicha universidad, en donde se seguía la "vía moderna", es decir, la corriente nominalista de Ockam, y consiguió licenciarse en 1505. Durante su estancia en la ciudad de Erfurt se mostró como un estudiante aplicado y como un buen compañero, ganándose la estima de todos.

El 2 de julio de 1502, volviendo solo desde Mansfeld, a donde había ido a visitar a sus padres, Lutero fue sorprendido por una violenta tormenta cerca de Erfurt, cayéndole un rayo que estuvo a punto de fulminarlo. En la señal del rayo creyó ver una llamada de Dios a la vida religiosa, y parece ser que este suceso le impulsó definitivamente a tomar tal decisión, pues temió morir sin la preparación suficiente. Con todo, aunque este hecho le impresionara profundamente, no le hubiera suscitado la idea de hacerse religioso si no hubiese llevado una formación que le indujese a ello: Lutero fue un joven piadoso, serio, que observaba rígidamente sus creencias religiosas y que frecuentaba el trato con monjes de vida fervorosa y buenas costumbres [24].

Lutero pidió ser admitido en el convento de agustinos de Erfurt. Allí pasó un año de noviciado y se ordenó el 2 de mayo de 1507. En el otoño de 1508 fue enviado al convento de Wittenberg para que explicase la *Ética a Nicómaco* en la universidad, al mismo tiempo que realizaba sus estudios teológicos. El 2 de marzo de 1509 alcanzaba el grado de bachiller en teología, escogiendo la especialidad de Sagradas Escrituras por consejo de Staupitz, vicario del padre General de la orden de san Agustín en aquella región. Un año más tarde, de nuevo, era enviado a Erfurt para que enseñase las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Por esta fecha, Staupitz había concebido la idea de reunir los conventos agustinos no observantes con los que sí lo eran y darles a todos un mismo provincial. Con ello, pensaba que se fortalecería la vida religiosa de los monjes al servir de ejemplo la religiosidad de los observantes para sus hermanos no observantes. Aunque el proyecto fue aprobado por el General de los agustinos, Gilberto de Viterbo, y respaldado por el legado pontificio, Carvajal, hubo siete conventos de Sajonia (entre ellos el de Erfurt) que no estaban de acuerdo con la medida al creer que suscitaría efectos contrarios; esto es, que los no observantes

[24] M. J. Harran: *Luther on Conversion: The Early Years*, New York 1983, *passim*.

arrastrarían a una vida disipada a sus hermanos en religión [25]. Por esta razón, Lutero, que, como los monjes de su convento era observante, fue enviado a Roma (1511-1512), junto a otro fraile, para convencer al pontífice de que no debía efectuarse la unión; pero ambos religiosos, al no poseer ninguna delegación de su superior regular, no pudieron ser recibidos por el papa. Por lo que dejó escrito posteriormente, Lutero no vio en Roma más que corrupción; ahora bien, a juzgar por la actuación que tuvo durante su estancia en la Ciudad Eterna (realizó numerosas visitas a las iglesias para ganar indulgencias) y se comportó como un fervoroso cristiano tradicional.

Desde 1513 a 1515 explicó en la Universidad los *Psalmos*. Entre 1515 y 1516 comentó la *Epístola a los Romanos* de san Pablo; al año siguiente la de los *Gálatas* y, entre 1517-1518, la *Epístola a los Hebreos*. En tales comentarios parece indiscutible el dominio de la Sagrada Escritura y comenzó a enunciar conceptos fundamentales del principio de justificación de la fe. Con todo, es preciso distinguir los *Comentarios de los Psalmos,* cuyo contenido no revela ninguna proposición herética, del *Comentario a la Epístola a los Romanos*, auténtico pivote de la teología luterana. Fue por esta época y a través de esta *Epístola* cuando tuvo lugar el "descubrimiento de la misericordia de Dios" que algunos autores conocen como el "episodio de la Torre" [26].

*Premisas teológicas*. La base de la teología de Lutero se encuentra en su visión de la naturaleza humana. Esta doctrina no solo significó una ruptura con el tomismo, sino con todas las virtudes y capacidades del hombre que habían popularizado los humanistas. La visión de Lutero del hombre atado al pecado, le comprometió a hacer un análisis desesperado de la relación entre el ser humano y Dios. El hombre no puede vencer la tentación, como es carne está sujeto a la materia. Después de años de profunda angustia, Lutero tuvo una visión nueva que le dio serenidad permanente. Mientras trabajaba en la torre del monasterio de Wittenberg preparando sus clases, se le ocurrió una interpretación nueva de

[25] D. C. Steinmetz: *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Durham (NC) 1980, pp. 87-110.

[26] La biografía de Lutero se puede ver en H. A. Oberman: *Lutero*, Madrid 1991; R. García Villoslada: *Lutero*, Madrid 1977; M. J. Harran: *Luther on Conversion: The Early Years*, *op. cit.*, para este periodo, pp. 183 ss.

la frase del salmo 30, "Libérame en virtud de tu justicia": la justicia de Dios no se refería a sus poderes punitivos, sino a su disposición a tener piedad de los pecadores, y de esta manera justificarlos liberándolos de su indignidad.

El núcleo de la teología de Lutero está constituido por su doctrina de la justificación "por la sola fe". Para Lutero, Cristo es quien transmite a los hombres su conocimiento de la gracia redentora de Dios: el sacrificio en la cruz es la clave de nuestra salvación, la fe en los méritos de Cristo. Por otra parte, su doctrina de la justificación "por la fe" devalúa el significado de Iglesia como institución visible y necesaria. La verdadera Iglesia se convierte en una invisible congregación de fieles reunidos en nombre de Dios; deducción lógica de esta interpretación de la Iglesia es que también minimiza el carácter separado y sacramental del sacerdocio. El resultado es la doctrina del "sacerdocio de todos los creyentes". Este concepto y sus implicaciones sociales fueron plenamente elaborados en su manifiesto: *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520). Para Lutero, "todos los cristianos son verdaderamente el estado espiritual", ya que pertenecen a él no en función de su papel o rango en la sociedad (eclesiásticos o laicos), sino tan solo en virtud de su idéntica capacidad para la fe, que les hace a todos igualmente capaces de ser "un pueblo espiritual y cristiano".

Ante todo, Lutero estaba decidido a repudiar la idea de que la Iglesia poseía facultades jurisdiccionales y que tenía autoridad para regular la vida de los ciudadanos. El verdadero ataque de Lutero no estuvo centrado tanto en la crítica de los abusos de poder de la Iglesia como en rechazar todas las instrucciones eclesiásticas que estaban basadas en la suposición de que el clero constituía una clase separada, con jurisdicción y privilegios especiales. Este ataque se derivó de su creencia en la naturaleza de la verdadera Iglesia, "todos somos sacerdotes consagrados por medio del bautismo". Resultado de ello fue la completa condenación de la ley canónica. Su idea de la Iglesia también le llevó a rechazar toda afirmación de que las autoridades eclesiásticas tenían jurisdicción sobre asuntos temporales. Por consiguiente, para llenar este "vacío de poder" que se había creado, Lutero ensalzó el poder de las autoridades seculares.

Las clases y sermones de Lutero apenas habían trascendido de la universidad de Wittenberg, pero su nombre y posturas saltaron a todos los círculos intelectuales cuando, en octubre de 1517, se divulgaron sus 95 tesis acerca de las indulgencias. A pesar de la difusión y fama que cobraron después, resultan oscuras en su fundamentación teológica, pero agradables para la piedad popular,

ansiosa de perdón, de seguridad para los vivos y sufragios para los muertos. Dentro de la moderación, Lutero atacaba el poder de Roma y los intereses financieros de aquella operación económica-espiritual, que para toda la sociedad alemana suponía un escándalo. Quizá nada de esto hubiera sido capaz de universalizar un conflicto que se daba en un lugar concreto, ya que parece ser que el gesto desafiante de clavar las tesis en las puertas del castillo, convertido en símbolo del inicio de la Reforma, nunca tuvo lugar [27]. El estallido del conflicto hubo de suceder de otra manera: Lutero envió el texto de las 95 tesis a sus superiores para que sirviera de discusión académica. Dado el silencio de estos, Lutero las confió a algunos monjes amigos y compañeros para que le diesen su opinión, y estos las divulgaron a través de la imprenta y de copias manuscritas. Al darse cuenta del suceso, Lutero, que no estaba muy de acuerdo con la exposición que había hecho de las tesis, se apresuró a preparar en alemán (las tesis habían sido escritas en latín) un nuevo tratado –esta vez pensado para la imprenta– con el fin de que llegase al pueblo: *Tratado acerca de la indulgencia y de la gracia*, al mismo tiempo que escribía en latín, durante el verano de 1518, un nuevo opúsculo para los letrados bajo el título: *Resoluciones sobre el valor de las indulgencias* [28].

*Controversia, disputa y condena.* Los dominicos hicieron causa común contra Lutero, sobre todo después de que este ridiculizara dialécticamente a Tetzel, predicador de las bulas; por su parte, los agustinos, reunidos en Heidelberg, donde ratificaron los principios de su escuela, se solidarizaron con él. La polémica desbordó a los protagonistas y Lutero fue requerido por el papa, León X, quien lo consideró desde el principio como hereje y cuya posición no admitía ninguna discusión si no era la confesión de culpabilidad y el obligado silencio posterior. Aunque no acudió a Roma, Lutero, en cambio, aceptó entrevistarse con el cardenal Cayetano (legado pontificio) con ocasión de la Dieta de Augsburgo (octubre de 1518). La entrevista terminó en fracaso y en ella se demostró que el

[27] E. Iserloh: *The Theses Were Not Posted; Luther between Reform and Reformation*, London 1968, pp. 76-98, niega que tuviera lugar este suceso.

[28] Véanse, T. Egido: “Lutero desde la Historia”, *Revista de Espiritualidad* 168-169 (1983), pp. 379-432, y “Lutero, de la angustia a la liberación del pecado”, *Revista de Espiritualidad* 32 (1973), pp. 163-180.

problema de las indulgencias había pasado a un segundo plano y las discusiones se centraban ahora en los méritos de Cristo y en la incertidumbre de la fe justificante, con lo que se eliminaban otras mediaciones, lo que suponía, como Cayetano vio con claridad, "crear una Iglesia nueva" [29].

Tras el fracaso de la entrevista comenzó el desafío entre Lutero y Roma, en el que contaron tanto los gestos como su contenido. Lutero apelaba a un papa mejor informado en confesión del reconocimiento de cierta autoridad (humana) del pontífice; también invocaba al concilio como lo hizo pocos meses antes la Sorbona por las libertades galicanas; comenzaba además a localizar en la Babilonia corrupta de Roma al Anticristo con todas las connotaciones milenaristas que entrañaba. Finalmente, en la *Disputa de Leipzig* de 1519, que Lutero mantuvo con un sabio dominico, llamado Eck, que se había ofrecido para convencerle dialécticamente, se consumó la ruptura con la Iglesia, pues el dominico hábilmente le obligó a confesar la falibilidad de los concilios y las Sagradas Escrituras como fuente única, no solo de espiritualidad (como venía defendiendo en sus predicaciones y clases) sino también de revelación y autoridad. De vuelta a Wittenberg, Lutero buscó una justificación a las posiciones que había adoptado en Leipzig frente a Eck y la encontró en la *Epístola* de san Pedro, en el pasaje sobre el sacerdocio universal. A partir de aquel momento, sin negar la utilidad de la jerarquía, Lutero ya no vio una naturaleza distinta en los sacerdotes y en los fieles.

Los teólogos y universidades más beligerantes se apresuraron a condenar estas conclusiones del monje sajón, y Roma, como medida de fuerza, se decidió a tacharle de hereje en la bula *Exurge Domine* de 15 de junio de 1520, en la que declaraba erróneas 41 proposiciones extraídas de sus escritos. Lutero contestó con la quema de las bulas públicamente, lo que provocó que, el 3 de enero de 1521, León X extendiera un nuevo documento excomulgándole: *Decet Romanum Pontificem*. Pero, lejos de amedrentarse, Lutero siguió escribiendo pequeños folletos con el fin de instruir a los distintos sectores sociales acerca de su doctrina. En *El papado de Roma* (junio de 1520) definía lo que llegaría a ser la base de la eclesiología protestante más auténtica: "El reino de Dios está dentro de nosotros mismos", la Iglesia visible es, por tanto, una institución puramente humana. En la *Llamada a la nobleza cristiana de la nación alemana* (agosto de 1520) atacaba la

[29] J. WICKS: *Cajetan und die Anfängen der Reformation*, Münster 1983, pp. 72-112.

pretendida superioridad del poder pontificio sobre el poder civil, el derecho que se arrogaba el papa de interpretar él solo las Sagradas Escrituras, y la superioridad del papa sobre los concilios. Lutero llamaba a los príncipes y magistrados, en tanto que miembros influyentes del pueblo cristiano, a luchar contra la tiranía de Roma. En octubre del mismo año escribía *La cautividad babilónica de la Iglesia*, el ataque más radical, desde el punto de vista teológico, de Lutero. La Iglesia –afirmaba– se hallaba en cautiverio por la doctrina de los sacramentos, criticaba el concepto tradicional de sacramento y defendía que el bautismo no borra completamente los efectos del pecado original. Al mes siguiente (noviembre de 1520) publicaba *De la libertad del cristiano*, en donde Lutero aún se mostró cercano al catolicismo y defendía, con extraordinaria piedad evangélica, la libre entrega a Dios y el libre servicio cristiano a los prójimos nacido de ella. Finalmente, en 1521, escribía en tono beligerante *Sobre los votos monásticos*, atacando los usos eclesiásticos.

El 23 de octubre de 1520, Carlos V era coronado emperador en Aquisgrán, comprometiéndose a defender la religión cristiana y jurando proteger a la Iglesia. Consecuente con sus promesas, Carlos V ordenó quemar los escritos de Lutero y de sus partidarios; pero entre sus simpatizantes se hallaba el elector de Sajonia, que ante las presiones de los nuncios pontificios para que condenasen a Lutero en el Imperio, alegó que nadie podía serlo sin que previamente fuera oído; así el emperador prometió que sería escuchado en la próxima Dieta, que se celebraría en Worms. Durante los días 17 y 18 de abril el monje sajón compareció ante la asamblea y, después de reconocer los escritos condenados por el papa como suyos, lejos de retractarse, se ratificó en su postura y en sus ideas: su conciencia era prisionera de las Sagradas Escrituras. Tras la finalización de la Dieta, se emplearon catorce días para preparar el documento en el que se condenaba a Lutero (Edicto de Worms). El edicto fue publicado "en virtud del oficio de nuestra dignidad, soberanía y autoridad imperiales"; pero desde hacía varios días faltaban algunos príncipes alemanes, se habían marchado a sus dominios. El hecho de que el edicto no se incluyera en la sesión final de la Dieta disminuyó su autoridad. De cualquier manera, en 1521, Lutero aparecía condenado por el papa y por el emperador.

Tras la orden de Carlos V, Lutero fue resguardado por el elector de Sajonia con el fin de evitar cualquier atentado contra su vida; llevado al castillo de Wartburgo, permaneció encerrado dieciocho meses, empleados en escribir su nueva

doctrina. Allí vivió bajo el nombre de "caballero Jorge" y escribió numerosos comentarios sobre la misa, los salmos y los sacramentos. No obstante, durante esta estancia en Wartburgo comenzaron a llegar preocupantes noticias de la rebelión social que estaba incendiando Alemania, por lo que tuvo que salir para aplacar los movimientos que se suscitaban durante su ausencia en su nombre. A partir de 1521 la historia de Lutero se confunde fácilmente con la del luteranismo. En 1524 se casaba con la ex-monja Catalina Bora, con la que tuvo seis hijos. A partir de esta fecha, Lutero llevó una vida relativamente tranquila hasta su muerte, acaecida en 1546, dedicándose a la propagación de su doctrina y a la organización de su iglesia.

### 2.3. *La reforma radical: anabaptistas y guerra de los campesinos (1525)*

Entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI la cristiandad padecía una indudable desorientación espiritual. Las dudas y temores y la carencia de unos principios firmes propiciaron la aparición de numerosos movimientos heterodoxos, que mezclaban propuestas religiosas con promesas de liberación social (milenarismos). Tales corrientes adquirieron un indudable impulso gracias a la erosión sufrida por las autoridades eclesiásticas como consecuencia del desafío de Lutero.

Las ideas de Lutero indujeron la aparición de movimientos radicales (normalmente unidos a reivindicaciones sociales) de complicada sistematización, como el *anabaptismo*, cuyos orígenes concretos resultan difíciles de situar y cuya estructura ni fue homogénea ni contó con una organización central. Al parecer, se pueden contar hasta cuarenta sectas independientes de anabaptistas, cada grupo formado en torno a un dirigente que decía ser su profeta. No obstante, hubo determinadas tendencias que fueron comunes a todos los grupos. En general, todos ellos daban muy poca importancia a las especulaciones teológicas y prácticas religiosas formales; exigían cumplir fielmente los preceptos del Nuevo Testamento. En lugar de la teología cultivaron la Biblia, sus valores eran fundamentalmente éticos y reducían la religión a un activo amor fraternal. Sus comunidades se organizaban según pensaban que había sido las primitivas comunidades cristianas; no obstante, fueron sus actitudes sociales lo que más los caracterizó: se mostraban reticentes a la

propiedad privada y tendían a la comunidad de bienes, mujeres e hijos. Existía gran solidaridad dentro del grupo, mientras rechazaban la sociedad de la época, veían al Estado con desconfianza, pues era el instrumento de los perversos para dominar a la sociedad [30]. Los historiadores se muestran de acuerdo en vincular sus inicios con un famoso personaje, Thomas Müntzer.

*Thomas Müntzer y el anabaptismo en la Europa central*

Müntzer nació en torno a 1485 en la región de Turingia. Estudió en Leipzig, donde se ordenó sacerdote, y en esta ciudad abrazó el luteranismo, al parecer tras la famosa "Disputa" de 1519. Lutero premió su fidelidad nombrándolo como ministro en Zwickau (Sajonia). Allí entabló relación con un grupo de exaltados a los que se les conocía con el nombre de los profetas de Zwickau [31]. Las inquietudes sociales que producían sus predicaciones provocaron que las autoridades de la ciudad los expulsaran en 1521, por lo que Müntzer anduvo errante predicando por distintos lugares hasta que se asentó en Wittenberg en 1523. Aquí, no solo rompió con sus compañeros por considerarlos poco radicales, sino que intentó fundar una "iglesia del Espíritu" frente a la "iglesia luterana", a la que consideraba poco purificada. Semejantes pretensiones le acarrearon otra expulsión a los pocos meses, instalándose como predicador en la ciudad de Allstedt, donde elaboró su doctrina [32].

Müntzer rechazaba las ideas de Lutero por considerarlas conservadoras, pero en cambio exaltaba el carácter heroico de la fe que le da al hombre el coraje para luchar y "esperar contra toda esperanza". El bautismo de las personas "elegidas" las consagraba como pertenecientes a la comunidad, por eso, ordenaba que no se administrase a los niños recién nacidos, sino a los adultos que ya

30 N. Cohn: *En pos del milenio*, Madrid 1981; C. P. Clasen: *Anabaptism: A Social History, 1525-1618*, Cornell 1972.

31 S. C. Karant-Nunn: "Continuity and Change: Some Effects of the Reformation on the women of Zwickau", *Sixteenth Century Journal* 13 (1982), pp. 17-43, y *Zwickau in Transition 1500-1547: The Reformation as an Agent of Change*, Ohio 1987.

32 G. H. Williams: *La Reforma radical*, México 1981; M. Baylor: *The Radical Reformation*, Cambridge 1991. Una interpretación distinta, U. Goertz: *Profiles of Radical Reformers*, Scottdale (PA) 1982.

habían sido iluminados por el espíritu [33]. De acuerdo con estas ideas, ¿qué actitud se debía tomar frente al mundo de los "no elegidos"? Dos caminos posibles predicaba para sus partidarios: o bien una actividad pacífica, o bien una actitud revolucionaria y activa. Müntzer optó por la última, y por ello resulta fácil de deducir que le preocupaban sobre todo las miserables condiciones de vida de los campesinos que les impedían tener acceso al Evangelio, pues se veían obligados a estar más interesados por el sustento diario que por cultivar la fe. En este sentido, Müntzer fue más penetrante y realista que Lutero, quien no comprendió que una verdadera reforma religiosa resultaba imposible sin revolución social [34].

El cariz que tomó el movimiento puso en guardia al elector de Sajonia, que quería mantener sus estados en paz. Müntzer se vio obligado a huir e instalarse en Mühlhausen (Turingia). Allí conoció a otro agitador, que se unió en su camino: Enrique Pfeiffer. Unos meses después llegaron a esta ciudad seguidores de la "guerra de los campesinos", que se sumaron a los de Müntzer. En consecuencia, el Consejo de la ciudad fue depuesto y se eligió otro nuevo; ante semejantes acciones revolucionarias, los príncipes alemanes organizaron sus ejércitos para restablecer la paz social. La confrontación tuvo lugar en la batalla de Frankenhausen (15 de mayo 1525), en la que los príncipes derrotaron a los campesinos, siendo también apresados Müntzer y Pfeiffer, que fueron decapitados.

Con Müntzer, el anabaptismo adoptó una forma agresiva y radical. Sus ideas dieron lugar a pequeños grupos revolucionarios más que a comunidades estables, que se extendieron por Suiza, donde, una vez que se manifestaron en público, fueron perseguidos [35]. Los jefes de estas comunidades huyeron y se refugiaron en las ciudades del sur de Alemania, y desaparecieron durante años

[33] M. Bloch: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid 2002, pp. 98-121; U. Goertz: *Thomas Müntzer. Apocalytic Mystic and Revolutionary*, Edimburgo 1993.

[34] R. Bainton: "Thomas Müntzer, Revolutionary Firebrand of the Reformation", *Sixteenth Century Journal* 13 (1982), pp. 3-17. Para completar conocimientos: J. M. Stayer y W. O. Packull (eds.): *The anabaptists and Thomas Müntzer*, Dubuque (IA) 1980.

[35] Los reformadores radicales están estudiados en F. Büsser: *Die Prophezei: Humanism und Reformation in Zürich*, New York 1994; C. A. Pater: *Karlstadt, Father of the Baptist Movement: The Movements of Lay Protestantism*, reimp., New York 1993.

llevando una vida anónima. Sin embargo, un nuevo impulso apocalíptico surgiría en los Países Bajos y en Westphalia, dando lugar a nuevos acontecimientos revolucionarios.

### *La guerra de los campesinos*

El movimiento de la Reforma se había convertido en un asunto de todas las clases sociales, en el que cada una pretendía obtener sus aspiraciones. Desde este punto de vista los sucesos acaecidos en torno a 1524-1525, conocidos con el nombre de *guerra de los campesinos*, constituyeron la cumbre de una serie de revueltas de labradores alemanes que arrancaban de principios del siglo XV. Sin duda, la presión de renta en torno a la tierra estaba en el fondo de las tensiones sociales agrarias, pero el cuestionamiento del concepto de autoridad inherente a la difusión de la Reforma pudo ser el catalizador de las revueltas. Además, la interpretación evangélica de la justicia divina ofreció una fácil justificación para la rebelión.

Estas comenzaron en la zona suroeste de Alemania en el verano de 1524, y no tardaron en extenderse los ataques hacia castillos y monasterios, arrastrando una confusión de seguidores y objetivos [36]. Su momento de máxima intensidad se produjo en la primavera de 1525, pero no parece que hubiera coordinación entre las diversas masas campesinas dispersas por el territorio de Alemania. Se trataba de unos movimientos mal organizados y sin jerarquizar, tuvieron muchos líderes y, aunque todos sus programas expresaban el malestar en que se hallaban, no todos se basaban en las mismas bases doctrinales, aunque muchas de ellas estuvieran unidas estrechamente al radicalismo religioso de los anabaptistas. Sus reclamaciones se resumían en los *Doce Artículos*, puntos llenos de referencias a la Biblia que demuestran la dura situación económica y social en la que se hallaban. Sus temas básicos eran cuestiones referentes a las condiciones económicas, sociales y legales de los campesinos: los principales eran el derecho a elegir pastor, no pagar el diezmo pequeño a la Iglesia, libertad para cazar y pescar, poder disfrutar de parte de la leña de los bosques, reducción de las rentas que cobraban los señores, etc. Los campesinos carecieron de organización, por lo que resultó fácil

[36] La guerra de los campesinos de 1525 ha producido abundante literatura; cabe destacar: P. BLICKLE: *The Revolution of 1525*, Johns Hopkins University 1981, y la colección de ensayos de B. SCRIBNER y G. BENECKE (eds.): *The German Peasant War, 1525. New Viewpoints*, London 1979.

a los señores derrotarlos y perseguirlos con saña con el consentimiento y aliento de Lutero, que veía peligrar su reforma con estas desviaciones.

A la postre, la guerra de los campesinos marcó el final de las tendencias destructoras y radicales de la Reforma y el comienzo de un período de reconstrucción y definición de la religión reformada.

> Hay muchos anticristianos que, a causa de las reuniones de los campesinos, aprovechan la ocasión para desdeñar los Evangelios diciendo: ¿es esto acaso el fruto del nuevo Evangelio? ¿Que nadie tiene que obedecer y que todos en todos lugares deben levantarse en revueltas y sublevarse para reformar, quizás para destruir completamente a las autoridades, tanto eclesiásticas como terrenales? A todos esos acusadores sin Dios responden los artículos más abajo expuestos, primero para refutar esos reproches a la palabra de Dios, luego para disculpar cristianamente la desobediencia e incluso la revuelta de todo el campesinado. En primer lugar, el Evangelio no es causa de revueltas ni de desorden, por cuanto es la palabra de Cristo, el Mesías prometido, la Palabra de la Vida, que enseña solo amor, paz, paciencia y concordia. Así, todos aquellos que creen en Cristo deben aprender a ser plenos de afecto, pacíficos, armoniosos y a soportar el sufrimiento. Por tanto, el fundamento de todos los artículos de los campesinos (como será seguidamente demostrado) es la aceptación y la vida de conformidad con el Evangelio.
>
> ¿Cómo pueden esos anticristianos afirmar que el Evangelio es causa de revuelta y de desobediencia? El que esos anticristianos y enemigos del Evangelio se opongan ellos mismos a estos requerimientos, se debe, no al Evangelio, sino al Diablo, el peor enemigo del Evangelio, que provoca tal oposición sembrando la duda en la mente de sus seguidores, y de esa manera, la palabra de Dios, que enseña amor, paz y concordia, es apartada. En segundo lugar, está claro que los campesinos solicitan que el Evangelio les sea enseñado como guía de vida y no pueden ser tratados de desobedientes o de reacios al orden. Que Dios conceda o no a los campesinos (anhelantes de vivir conforme a su palabra) la realización de sus peticiones, ¿quién encontrará una falta en la voluntad del Altísimo? ¿Quién interferirá en su juicio, quién se opondrá a su Majestad? ¿No escuchó acaso a los hijos de Israel cuando lo invocaron y los rescató de la mano del Faraón? ¿No puede Él, hoy mismo, salvar a los suyos? Sí, Él los salvará y en verdad rápidamente. En consecuencia, oh lector cristiano, lee con celo los siguientes artículos y juzga luego (Preámbulo de los *Doce Artículos*).

### *El anabaptismo en Países Bajos y en Westphalia: la ciudad de Münster*

El origen de esta segunda aventura anabaptista hay que ponerlo en la acción de un visionario ambulante llamado Melchor Hoffmann, convertido al anabaptismo en 1529, que predicaba la inminencia de la segunda venida de Cristo en

el año 1533 (decimoquinto centenario de la muerte de Jesucristo) y que la ciudad de Estrasburgo sería la Nueva Jerusalén. Llegado el fatídico año, Hoffmann acudió a dicha ciudad e intentó levantarla en su favor, pero, apresado, murió en la cárcel [37]. Con todo, la predicación y actividad de su discípulo, Jan Mathijs (panadero en Haarlem), al que se había unido Juan Bockelson (sastre de oficio), tendría amplia repercusión, sobre todo en la ciudad de Münster (Westphalia).

Esta ciudad, que estaba bajo la jurisdicción de un obispo católico, había sido ganada al luteranismo por Bernardo Rothmann, quien, a su vez, abrazó el anabaptismo cuando los "profetas holandeses" (discípulos de Hoffmann) llegaron a predicar. En 1534, recaló en ella Jan Mathijs y, junto a Bockelson, con sus predicaciones dominó la ciudad levantando a los sectores sociales más desfavorecidos; estos formaban bandas armadas que recorrían las calles sacando de sus casas a los "impíos" (es decir, no anabaptistas) y expulsándolos de la ciudad. Tales "impíos" provenían –en su mayoría– de las capas más prósperas de la sociedad, y sufrían el expolio de sus bienes antes de ser desterrados. Con ello, Mathijs estaba realizando una auténtica revolución social, imponiendo la propiedad común, según exigía la nueva religión, apoyándose en un constante llamamiento de los iletrados y rechazando todo valor intelectual.

Para la primavera de 1534 Mathijs había establecido una completa dictadura en la ciudad, pero pocos días después moría. Los desmanes que se estaban realizando en Münster había llevado al obispo a sitiarla, lo que provocó escasez de alimentos. A Mathijs le pareció oír una voz de Dios para salir con unos cuantos de sus seguidores y alejar al ejército que le cercaba. Lo que ocurrió fue que el obispo le apresó y, tanto él como sus compañeros fueron descuartizados como castigo. Este suceso brindaba a Bockelson la oportunidad de convertirse en el auténtico revolucionario de Münster.

Bockelson demostró ser mucho más político que su maestro. Su sagacidad fue mucho mayor; sabía cómo suscitar el entusiasmo en las masas y cómo utilizarlas en su provecho. El primer acto del nuevo profeta fue expulsar a todos los componentes del Consejo de la ciudad y elegir otro nuevo de acuerdo con los pensamientos que le había inspirado Dios. La sagacidad política de Bockelson se manifestó en la inclusión de varios consejeros de gobierno del equipo anterior. A este nuevo gobierno se le dio potestad sobre toda clase de asuntos. Por encima de

[37] K. Deppermann: *Melchior Hoffman: Soziale Unruhen und apokaliptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979.

ellos se situó Bockelson autoproclamándose "Rey de la ciudad". A partir de entonces quedó establecido un régimen de terror social, una imposición forzosa del comunismo de bienes, la poligamia, y unas rígidas y arbitrarias normas de conducta. El cerco al que se vio sometida la ciudad por parte del obispo hizo insoportable esta forma de gobierno, hasta el punto de producirse deserciones. El 24 de junio de 1535, las tropas del obispo asaltaron la ciudad, ejecutando a todos sus habitantes. Bockelson, tras ser exhibido en una jaula durante varios días, fue torturado públicamente hasta morir.

### 2.4. *Reformadores discrepantes de Lutero*

La mayor parte de los reformadores estuvieron influenciados por el humanismo del norte de Europa. Todos ellos evolucionaron desde su tradicional piedad hacia una crítica a las costumbres basándose en razones teológicas. No obstante, un grupo de los primeros reformadores no fueron humanistas; fueron hombres de iglesia que predicaron con vehemencia en contra de las instituciones eclesiásticas tradicionales. Tres personajes sirven como ejemplo de esta clase de reformadores, procedentes de medios muy diversos: Andrés Bodenstein von Karlstadt (c. 1489-1541), Matías Zell of Kaysersberg (1477-1548) y Guillermo Farel (1489-1565).

El término "humanista" puede englobar una enorme variedad de temperamentos, ideales y niveles de educación. No es fácil generalizar en hombres tan diferentes como Melanchton o Zwinglio. Con todo, la respuesta es complicada para los historiadores que han hablado de un "humanismo reformista" en oposición al de Lutero, significando con ello la reforma de Zwinglio, Ecolampadio, Bucero y otros [38]. Ciertamente, los reformadores humanistas procedían de diferentes medios socio-culturales, pero un grupo significativo tuvo algunas características comunes: la mayor parte (a excepción de Zwinglio) habían nacido en ciudades, eran clérigos y habían estudiado teología, todos ellos eran de la misma generación de Lutero (excepto Melanchton) o más jóvenes; todos ellos formaron una misma conciencia y hermandad, no solo en ideas, sino también de lealtades contra un enemigo común. Los principales fueron los siguientes:

[38] A. E. McGrath: *Intellectual Origins of the European Reformation*, *op. cit.*, basa su libro en esta distinción.

*Ulrico Zwinglio (1484-1531)*

Había nacido en Widhaus el primero de enero de 1484, hijo de campesinos. A los diez años pasó a estudiar a Basilea, a Berna en 1497, y realizó posteriormente estudios universitarios en Viena y Basilea. En 1506 fue ordenado sacerdote y se comportó de manera ejemplar en sus funciones, promoviendo peregrinaciones al santuario de Einsiedeln durante el período en el que ejerció como párroco. Durante esta etapa pastoral estuvo muy influenciado por las ideas de Erasmo y, siguiendo los pasos del humanista holandés, se consagró al estudio del Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia. No tardó en pasar la línea que llevaba de la crítica de los abusos del clero a la ruptura con Roma [39].

*La reforma de Zwinglio en Zurich.* En 1518 fue llamado a Zurich como predicador de la iglesia principal. Al año siguiente la peste asolaría la ciudad y él mismo se vio afectado por esta epidemia; a pesar de todo, ejerció su ministerio con abnegación y se ganó la buena opinión y el afecto de sus conciudadanos, al tiempo que contactaba con las ideas luteranas. En 1520 Zwinglio renunciaba a la pensión pontificia para significar su alejamiento de la Iglesia romana. Pero fue en 1522 cuando se produjo el primer conflicto con el obispo de Constanza a causa de la defensa que realizó Zwinglio de ciertos ciudadanos, encarcelados por haber quebrantado públicamente las leyes de la cuaresma. El obispo reclamó del Capítulo y Consejo de la ciudad el respeto a las ordenanzas y usos de la Iglesia. La Dieta prohibió toda predicación que pudiera alterar la fe, pero Zwinglio solicitó al obispo la predicación del Evangelio y la autorización para que los clérigos se casasen. Para aclarar las posturas, el gobierno de Zurich ordenó que se realizase una disputa pública entre Zwinglio y el obispo o un representante suyo. Con vistas a estos debates, en enero de 1523 Zwinglio redactó 67 tesis en las que afirmaba la independencia de la Biblia con respecto a la Iglesia definida como la "comunión de los santos". En el mismo año tuvo una segunda disputa a propósito de la misa y de las imágenes, en la que se mostró enemigo de estas por considerarlas causa de idolatría. A partir de entonces, con los poderes otorgados por las autoridades civiles Zwinglio se aplicó a realizar la reforma en el cantón de Zurich. En el jueves santo de 1525 realizaba la primera misa eucarística.

[39] Para los datos de su vida, G. R. Potter: *Zwingli*, Cambridge 1981.

A partir de 1526, la reforma de Zwinglio se afianzó definitivamente en lo que sería el bloque protestante. De cualquier manera, no tuvo tiempo para organizar completamente su Iglesia pues estuvo muy preocupado por difundirla a otros cantones, ya que siempre anheló convertir toda Suiza a su causa. En su entusiasmo no supo medir la resistencia política y social que iba a tener ya que si, por una parte, junto a Zurich se alineaban otros cantones (como Constanza, Basilea, Berna, etc.) partidarios de la Reforma, por otra parte hicieron frente común los cantones católicos (Uri, Lucerna, Zoug, etc.) temerosos de esta expansión, fueron apoyados por las fuerzas imperiales de Fernando de Austria. Dado el intenso proselitismo protestante la confrontación fue inevitable. A la hora de la verdad, Zwinglio no pudo contar con las ayudas humanas y económicas necesarias para enfrentarse a la liga de los cantones católicos, y en la decisiva batalla de Kappel (11 de octubre de 1531) fue derrotado, pereciendo junto a sus conciudadanos.

*Doctrina.* No cabe hablar en Zwinglio de una lucha por el Evangelio como en Lutero, ni de una idea reformista que lo conmoviera profundamente, se trataba más bien de la predicación de reforma en general y crítica de abusos, cosa que no era novedad en los ambientes humanistas de la época. A partir de 1519 comenzó a acercarse a las doctrinas de Lutero y contribuyó a su difusión; pero poco después discrepó sobre el concepto de sacramento (sobre todo el bautismo), y se produjo una brecha ideológica que se fue agrandando con el tiempo. Mientras que para la doctrina de Lutero fue fundamental la cuestión del pecado y de la gracia, para Zwinglio el centro de la verdad cristiana era la voluntad eterna de Dios, la Ley divina a la que nada se sustrae. Zwinglio pensaba que el pecado original y sus consecuencias no eran más que una enfermedad y no una perversión total de la naturaleza humana y, por consiguiente, permanecía en el hombre una aspiración hacia Dios. Si Lutero se preocupó sobre todo por el mensaje religioso, era profeta más que reformador, para Zwinglio lo esencial era reformar y simplificar los organismos religiosos y las prácticas de piedad. Sometió a una fuerte selección a los sacramentos, admitiendo únicamente el bautismo y la Cena, entendidos alegóricamente.

En 1525 publicó su libro más conocido, que resume su doctrina: *Comentarius de vera et falsa religione*. La teología de Zwinglio fue mucho más "espiritual" que la de Lutero; esto es, para él la salvación era una pura experiencia interior en la que ni los sacramentos ni las ceremonias desempeñaban papel alguno.

*Ecolampadio. Martin Butzer. Felipe Melanchton*

Jean Häussgen (1482-1531), predicador y docente, fue el reformador de Basilea. Poseía la formación de un gran humanista, especialista en griego (precisamente cambió su nombre original por la palabra Ecolampadio, que en griego significa *faro*), y había ayudado a Erasmo a realizar la traducción del Nuevo Testamento. Aunque, al principio, sus relaciones con Lutero fueron buenas, poco a poco se fueron separando. Sus principios teológicos carecieron de una elaboración excesivamente intelectual, y se parecían a los de Zwinglio, especialmente en lo que concernía al simbolismo de la Cena (Eucaristía), por lo que Lutero lo condenó. Murió en noviembre de 1531 [40].

Alsaciano, Martin Bucero (1491-1551) se unió a Lutero en 1527. Realizó la reforma en Estrasburgo, suprimiendo las imágenes, simplificando el culto y proclamando la literalidad de las Sagradas Escrituras. Bucero se inclinaba hacia la concepción sacramental de Zwinglio y Ecolampadio; además, mientras Lutero estaba más preocupado por el problema de la salvación individual, la teología de Bucero daba pruebas de mayor sentido social. Por todo ello, al principio las relaciones con el de Wittenberg no fueron muy buenas; sin embargo, el hecho de que se opusiera a la concepción eclesiástica de los grupos anabaptistas radicales, refugiados en Estrasburgo, proclamando una Iglesia que comprendía toda la ciudad, fue bien visto por Lutero, y a partir de entonces se produjo un paulatino acercamiento en ideas e intereses. En 1549 se exilió de Estrasburgo rumbo a Inglaterra, donde fue nombrado *regius professor*. Falleció en Cambridge y fue enterrado con honores [41].

Finalmente, tras estudiar humanidades en Heidelberg y Tubinga, F. Melanchton (1497-1560) llegó a la Universidad de Wittenberg en 1518 como profesor de griego. Pronto entabló estrecha amistad con Lutero, y se dejó convencer por su doctrina. El papel que jugó en la Reforma fue el de unir el movimiento luterano con el humanismo cristiano fundado principalmente por Erasmo, en el que se había formado. Si Lutero y Bucero cada vez se comprendieron mejor,

[40] Para sus ideas teológicas, sigue siendo válida la obra clásica de E. STAEHELIN: *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig 1939.

[41] H. EELLS: *Martin Bucer*, London 1931; W. P. STEPHENS: *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, Cambridge 1970.

Melanchton se alejó cada vez más de él. Él era un gran humanista y difícilmente podía compartir íntegramente la "teología pesimista" del monje sajón [42].

No obstante, la importancia de Melanchton en la construcción ideológica del luteranismo resultó esencial; Lutero lo sabía bien y por eso, a pesar de sus discrepancias, siempre lo trataba con amor y respeto. La razón de ello se hallaba en que Lutero nunca hizo una exposición sistemática de sus ideas teológicas, fue Melanchton quien la realizó en su famoso libro *Loci comunes*, escrito a los veintitrés años. El libro, escrito con gran sentido pedagógico, consta de 17 capítulos y de pequeños resúmenes al final de cada uno: en los nueve primeros trataba sobre el problema de la gracia, el pecado y la libertad del hombre, mientras en los ocho últimos se ocupó fundamentalmente de los "signos" o sacramentos [43].

### *Calvino (1509-1564)*

Jean Cauvin nació el 10 de julio de 1509 en Noyon (Francia). Su padre, un burgués ambicioso, había llegado a ser notario de dicha ciudad, y procuró darle una esmerada educación [44]. Aprendió sus primeras letras en el colegio de los Capetos de Noyon, al que asistió desde los seis a los catorce años. En 1523 marchó a París para estudiar en el colegio de La Marche, residiendo en casa de un tío suyo en donde tuvo como profesor a Mathurin Cordier, que, además de enseñarle latín, creó una influencia que le habría de durar toda su vida. En 1526 pasó al colegio de Montaigu, regido por el venerable Nöel Beda. El contraste fue muy fuerte, pues en este colegio se practicaba un ascetismo riguroso acompañado con severas penitencias. Allí entabló estrecha amistad con su compañero Nicolás Cop, hijo del médico del rey. Por imposición de su padre, en 1528 marchó a estudiar derecho a Orleans, en donde residió solamente un año, pues a finales de 1529 se hallaba en Bourges prosiguiendo sus estudios de leyes, hasta que terminó la licenciatura en 1531. En esta fecha moría su padre, con lo que se sintió liberado de la presión de ejercer el Derecho, marchó de nuevo a París

[42] C. L. Manschreck: *Melanchton, the Quiet Reformer*, New York 1958; W. Maurer: *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Göttingen 1967-1969, 2 vols.

[43] J. R. Schneider: *Philip Melanchthon's Rhetorical Construal of Biblical Authority: Oratio Sacra*, New York 1990.

[44] W. J. Bouwsma: *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, Oxford 1988, pp. 69-112.

a estudiar humanidades, e ingresó en la recién fundada "trilingüe y noble academia", antecedente de lo que más tarde fue el Colegio de Francia.

*Ruptura religiosa y difusión doctrinal.* No se sabe la fecha exacta de su conversión religiosa; más bien parece que consistió en una evolución paulatina a través de una reflexión madurada. Según el propio Calvino, la lógica le llevó a separarse de Roma. A diferencia de Lutero, no fueron los abusos en el seno de la Iglesia, sino un examen riguroso lo que le empujó a separarse del catolicismo. El primer gesto serio de Calvino tomando posición se produjo a finales de 1533 con motivo del discurso que Nicolás Cop, en su calidad de rector de la universidad de París, pronunció en el día de la apertura de curso. El discurso fue audaz, pues contenía ideas muy próximas a los reformistas: afirmaba que la gracia era lo único necesario para la salvación, subrayaba la lectura de los Evangelios y, aunque invocaba a la Virgen, afirmaba la inutilidad de la fuerza humana para salvarse. Ello desencadenó una tempestad social: el Parlamento, ante el escándalo, instruyó proceso al rector pero este al ser citado huyó a Basilea; su amigo Calvino siguió el mismo rumbo, pues parece que le había redactado el discurso. No obstante, Calvino volvió pronto a Noyon y a París, merced a la protección que Margarita de Navarra (hermana del rey) concedía a los reformadores en Francia, y comenzó así una vida itinerante al mismo tiempo que reflexionaba sobre los problemas religiosos que le planteaban los reformadores, siendo el más acuciante el de la "justificación".

El 18 de octubre de 1534 tenía lugar en París el asunto de los pasquines burlescos (*placards*) en los que no solo se ridiculizaba a la jerarquía eclesiástica, sino también al propio Francisco I; de esta guisa el monarca decidió imponer la intransigencia y perseguir a los innovadores. Consecuentemente, Calvino tuvo que abandonar Francia precipitadamente. Le había llegado la hora del exilio y de la expatriación definitiva. Calvino huyó a Basilea, desde donde, a principios de 1536, atravesaba los Alpes camino de Ferrara. Allí se hospedó en casa del duque Renée de Francia, cuya familia recibió con agrado la nueva doctrina. Un escándalo provocado en los oficios de Viernes Santo por uno de los protegidos de la duquesa obligó a Calvino a huir de nuevo; así se encaminó a Ginebra.

En Ginebra se encontró con un reformador llamado Guillermo Farel, antiguo discípulo del humanista francés Lefèvre d'Étaples, que había llegado a dicha ciudad en 1532 tras varios intentos fracasados de fundar comunidades

reformadas, y que le animó a permanecer. Por aquellos días había aparecido la primera edición de la *Institución Cristiana*, y alcanzaría un éxito arrollador pues todos los espíritus reformistas de Ginebra vieron en esta obra las ideas que desde hacía quince años trataban de imponer en la ciudad. A principios de 1537 publicó un catecismo, resumen de la *Institución cristiana*, para niños, junto a una *Instrucción y confesión de fe en uso en la Iglesia de Ginebra*, verdadera carta magna de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en la que se prescribía un juramento religioso y político para obtener el derecho de poder permanecer en la ciudad. De esta manera, Calvino –apoyado por Farel– se arrogaba poderes políticos y religiosos. Su dureza intransigente suscitó un grupo de reacción, pues se negaron a prestar el juramento muchos ciudadanos. Este grupo disconforme consiguió hacerse con el poder de la ciudad en 1538 y tanto Calvino como Farel fueron expulsados. Mientras el primero se instaló en Estrasburgo, el segundo marchó a Neuchâtel.

Calvino ejerció como pastor de la comunidad francesa exiliada durante todo el tiempo que permaneció en Estrasburgo (1538-1541). Además publicó la segunda edición de su famoso libro y, en 1540, contrajo matrimonio con Idelette de Bure, viuda de un anabaptista, que ya tenía dos hijos. Fruto de este matrimonio fue el nacimiento de un niño, pero murió a los pocos días.

*Vuelta a Ginebra: la organización político-religiosa.* En 1541 volvió a Ginebra. Unas *Ordenanzas Eclesiásticas* fueron aceptadas por el cabildo de la ciudad y, ligeramente modificadas a lo largo del tiempo, se constituyeron durante más de dos siglos en el código legal y moral de la ciudad. Asimismo, en 1541 aparecía la edición principal de la *Institución Cristiana,* al mismo tiempo que escribía dos pequeños tratados en contra de las reliquias y de los "nicodemitas". Con todo, lo esencial de la obra de Calvino durante esta etapa fue la organización política y religiosa de la ciudad, estableciéndose una estructura de cuatro oficios en la ordenación de la Iglesia (predicadores, maestros, presbíteros y diáconos), inspirada en la labor de Bucero durante la etapa que estuvo en Estrasburgo. En la cúspide, el consistorio se encargaba de velar por una férrea disciplina social y religiosa (censuras y prohibiciones, control de conductas y lecturas, etc). De este modo establecía un gobierno riguroso, siendo expulsado o perseguido todo el que discrepara de la nueva religión. Este fue el caso del médico español Miguel Servet, que fue quemado como hereje en 1553.

Una vez instaurada su doctrina, a partir de 1555, Calvino llevó una vida más tranquila, dedicándose a predicar y a enseñar a los jóvenes. Bien es cierto que, a partir de la muerte de Lutero (1546), Calvino se había alzado como jefe de las iglesias reformadas, agrupándose en torno a él los espíritus inquietos europeos. A Ginebra llegaron personajes tan importantes como el inglés John Knox o los italianos Caracciolo y Ochino. Murió el 27 de mayo de 1564.

## 2.5. *La doctrina de los reformadores*

Aunque existieron discrepancias de matices entre las doctrinas de los reformadores, todos ellos se mostraron de acuerdo en criticar los mismos conceptos de la Iglesia católica, por lo que considero esencial estudiar los puntos teológicos generales en los que divergieron los reformadores con la doctrina de Roma.

### *La Salvación*

La Iglesia medieval poseía el monopolio de los "medios de gracia" (sacramentos) que podían salvar a las personas, lo que equilibraba el resentimiento y las críticas de los defectos morales y personales de su jerarquía. Los reformadores pretendían demostrar a los fieles que su alma era realmente salvada sin la parafernalia de los sacramentos, lo que evidentemente era la destrucción de la propia Iglesia. En esto consistió la auténtica revolución de la Reforma, pues un simple ataque o crítica a la moralidad y vida de los clérigos jamás habría sido tan destructivo para la Iglesia. Lutero y sus seguidores destruyeron el ciclo penitencial de la teología medieval, reexaminando la teoría de la salvación a través de las fuentes bíblicas. Para ello se esforzaron por convencer a los creyentes de que la salvación no era un proceso de caídas en pecado y, posteriormente, realizar una serie de rituales para conseguir la gracia, sino que era una cuestión de pecado real, de que el hombre estaba inhabilitado para obrar con rectitud y que solamente Dios, por su infinita bondad y por los méritos de Cristo con su muerte, lo podía salvar.

*Nuevo concepto de pecado.* De acuerdo con esta interpretación, el concepto de pecado era distinto del que defendía la Iglesia católica. El pecado era –decía Melanchton– "un estado de pensamiento contrario a la ley de Dios" en el que los

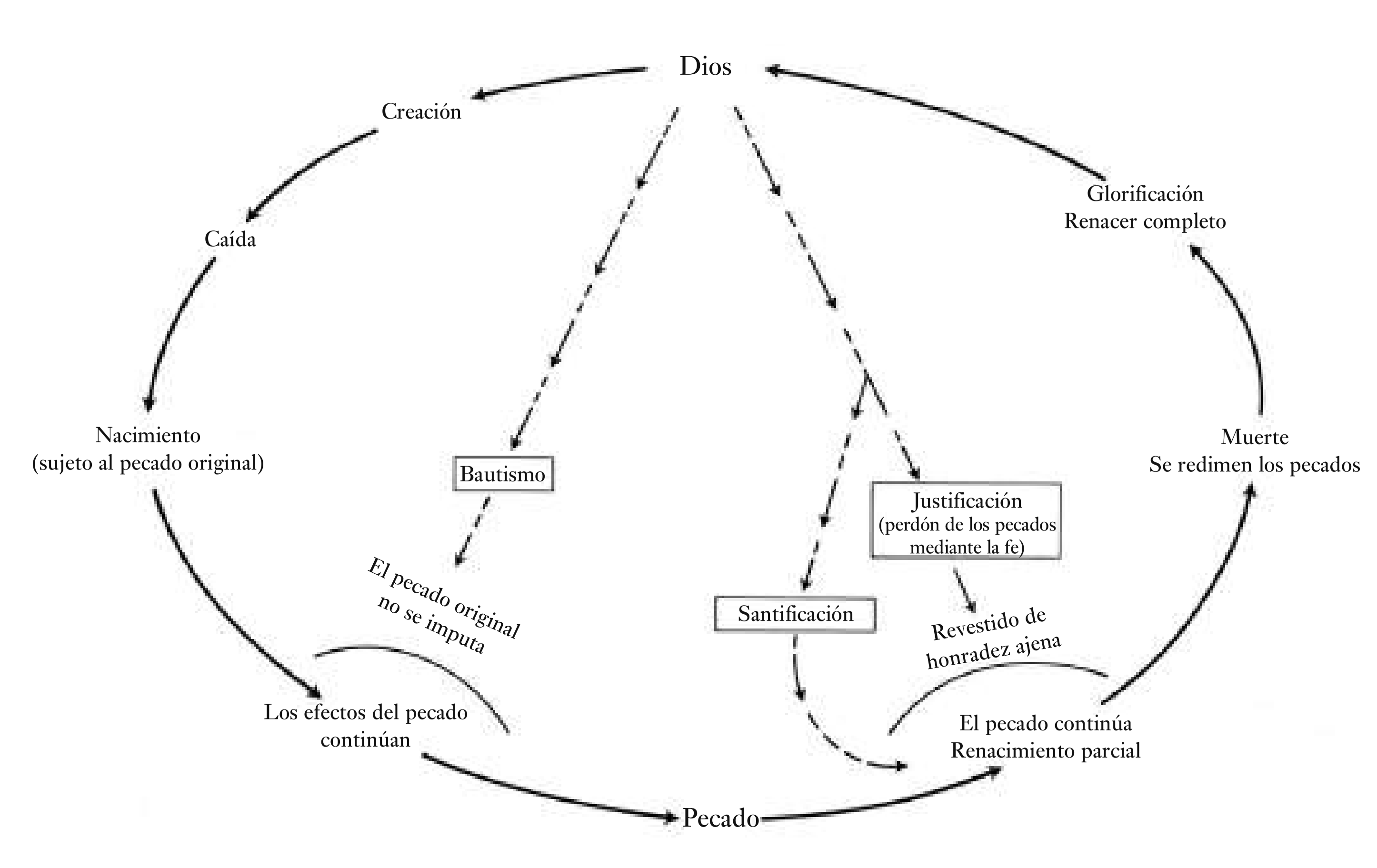
hombres "conocen, aman y buscan solo lo carnal". La escolástica había descrito el pecado original como una "pérdida de la inocencia original", como un *vacío* que esperaba ser llenado. Los reformadores, por el contrario, insistían en que esa ausencia de bondad e inocencia implicaba la presencia de la maldad e insistían que la concupiscencia corrompía la naturaleza humana, por lo que el hombre caído no era libre de escoger entre el bien y el mal. El pecado era definido por la existencia de la ley de Dios. En la Edad Media, la gente sencilla parecía mirar el cristianismo como un conjunto de leyes y reglas. Los reformadores, con su obsesión sobre el pecado y la culpa, estaban orientados a tener una similar concepción de la ley. Sin embargo, jugó un papel muy distinto en su sistema ya que interpretaron la ley de Dios en el sentido más estricto y positivo y no como simples prohibiciones de acciones específicas. Dios se preocupaba más de la limpieza de corazón que de la obediencia externa; el estado interno del pensamiento que disponía a uno para pecar era tan olvidado como el acto mismo [45].

*La importancia de la fe.* Los primeros reformadores construyeron buena parte de su teología en torno a la redefinición de fe. En la Baja Edad Media, los escolásticos se habían perdido en diferenciar distintas clases de fe: "implícita", "infusa", "adquirida", etc. En la Reforma había una sola fe con una serie de atributos que fueron sistematizados por los seguidores de Lutero, en tres grupos: "conocimiento", "consentimiento" y "obligación". Los reformadores compartieron con los escolásticos el punto de vista de que el "conocimiento" era parte de la fe, pero no era suficiente. Para ser un buen cristiano no bastaba con estar en una "pía ignorancia", obediente y pasiva y confiar en los clérigos y monjes. La verdadera fe comprendía un consentimiento y aceptación de cosas conocidas y de cosas ignoradas. Para Calvino, la genuina fe del creyente le llevaría a la total seguridad ante Dios; la fe llegó a ser con el tiempo sinónimo de "confianza". Para Calvino, fe era "la obra de Dios", "una manifestación del poder de Dios".

*El problema de la justificación.* Con todo, el problema mayor que compartieron todos los reformadores fue el de la justificación. Para Lutero, este era el "sumario de la doctrina cristiana" y el "sol que ilumina la Santa Iglesia de Dios".

[45] E. Cameron: *The European Reformation*, *op. cit.*, pp. 111-120.

ESQUEMA DE LA SALVACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN LOS REFORMADORES *




* Del libro de E. CAMERON: *The European Reformation*, *op. cit.*, p. 124.

Para Calvino era "el principal gozne sobre el que gira la religión". En el sentido más amplio, la justificación –para los reformadores– abarcaba dos procesos separados:

a) Un pecador era "justificado" en el sentido que la culpa de sus pecados era de repente e incondicionalmente olvidada al serle imputados los méritos de Cristo;

b) el alma del creyente era renovada desde el interior por el Espíritu Santo en un progresivo renacimiento que le llevaba a actuar rectamente.

Para los reformadores, el hombre estaba ya "justificado" y perdonado antes de que hubiera tenido lugar su renacimiento interno. La primera etapa, la justificación, ocurría como un proceso externo y extraño; la segunda, denominada santificación, era una consecuencia, no una causa, de la anterior. La distinción crucial y definitiva entre justificación y santificación no la hizo Lutero, sino que la formuló Calvino:

> Justificado por la fe es quien, excluido de la honradez de las obras, agarra la honradez de Cristo a través de la fe y, revestido en ella, aparece a la vista de Dios no como un pecador sino como un hombre honesto... (*Institución de la religión Cristiana*, III. XI. 2).

Calvino compartió la imagen del pecador estando revestido de una honradez exterior con Melanchton y Lutero. Esta imagen aporta la novedad esencial de los reformadores: el pecador podía ser ataviado con las "obras buenas" que le aportaran sus prójimos, pero ante Dios estaba vestido de harapos. Por el contrario, el creyente estaba vestido con el sacrificio de Cristo, así, en el juicio divino, Dios solamente miraba la cobertura de justicia imputada y no los pecados reales que tenía debajo. Esta enseñanza rompía las bases sobre las que permanecía el círculo del pecado en la pastoral medieval: confesión y absolución. La teología cristiana de la Baja Edad Media asumía que el creyente podía elegir entre pecado y gracia, pasando desde el primero a la segunda a través de los sacramentos de la penitencia. Según esta interpretación, un hombre era, unas veces, pecador y otras veces honrado y honesto, pero nunca ambas cosas al mismo tiempo.

El concepto más conflictivo que emplearon los reformadores para explicar el plan de salvación, tal vez, fue el de predestinación. La creencia de que Dios soberano escogía quien iba a ser salvado no era una idea desconocida en el pensamiento medieval; desde luego, los reformadores no la inventaron, pero la incorporaron

a su pensamiento por tres razones fundamentales: en primer lugar, su Dios era soberano, eterno e independiente de cualquier agente; en segundo lugar, les ayudaba a entender el fenómeno que, como predicadores, experimentaban, pues determinados fieles seguían, escuchaban y practicaban sus enseñanzas mientras que otros no; finalmente, su esquema de la "justificación" lo requería. El verdadero problema de la predestinación no fue la fundamentación bíblica, sino sus implicaciones, pues suscitaba la difícil cuestión de la existencia del mal y de la libre voluntad del hombre: ¿Es el hombre pecador, víctima de sus propias limitaciones naturales, o por un decreto de Dios?, ¿tiene el hombre capacidad de elegir entre el bien y el mal?, ¿le sirve esta elección para su salvación? Para los reformadores eran misterios de Dios que el hombre no puede descubrir. Para Calvino, los elegidos no eran santos sobre la tierra, ni creía que la convicción de pertenecer a los elegidos constituía una prueba de elección. La buena conducta tampoco podía garantizar la salvación, si bien pensaba que los santos vivían de acuerdo con la sana doctrina moral.

*Las Sagradas Escrituras*

Durante la Edad Media la Iglesia conservaba las Sagradas Escrituras, lo que le confería toda su autoridad. Los reformadores rompieron esta coherencia cuando pusieron la palabra de Dios (las Escrituras) frente a las palabras de la Iglesia, meras invenciones de los hombres. Ellos insistieron en que las Escrituras constituían la regla por la que se debía juzgar la Iglesia, y lo que sucedía era todo lo contrario, que la Iglesia de Roma se había convertido en la maestra de las Escrituras, arrogándose el poder de limitar, controlar y traducirlas. Lutero no comenzó oponiendo las Escrituras a todos los hombres. Durante los primeros meses de la crisis de las indulgencias, él solamente se opuso a los que consideraba como una minoría corrupta; poco después insistió, en la Dieta de Worms, en que los papas y los concilios habían errado a menudo y que solamente la autoridad de la Biblia le podría convencer de que se debía retractar. Para Lutero, todas las doctrinas se debían contrastar a la luz de las Escrituras y debían ser rechazadas si resultaban inconsistentes en relación a ella. Así pues, algo era necesario para decidir cuál era el uso propio de la Escritura, ya que permitía interpretaciones tan diversas como el ingenio humano. Si autoridades visibles como el papa o un concilio eran inaceptables, ¿cuál era su alternativa? Para Lutero, la respuesta era

un principio: las Escrituras, además de sus variadas características y de ser la combinación de "ley" y "evangelio" en cada uno de los dos Testamentos, tienen un sujeto: Cristo. La Biblia entera guiaba a los hombres a Dios a través de Cristo. Esta visión de la Escritura como la Palabra inspirada, valedera e interpretada por inspiración, transformó la cuestión de la "Escritura y de la Tradición de la Iglesia", pues, se consideraba a esta falible[46].

*La Iglesia*

Los reformadores estabilizaron su movimiento reemplazando la autoridad de la Iglesia por la autoridad de la propia interpretación de las Escrituras. Básicamente, por las mismas razones de la propia conservación debieron de encontrar una alternativa a la comunidad orgánica de la Iglesia. Su visión de la Iglesia evolucionó con el paso del tiempo. Con todo, a nivel teórico, tres grupos de grandes cuestiones se plantearon los luteranos: si la Iglesia era la unidad de la cristiandad occidental, ¿cómo podría estar seguro que uno estaba dentro de ella?, ¿qué clase de ministerios debía tener la Iglesia?, ¿cómo debería relacionarse la comunidad cristiana con el estado secular? A todas ellas intentaron responder.

Los reformadores tuvieron que definir de alguna manera una "Iglesia" que permaneciese universal y santa incluso mientras ellos condenaban a Roma, a su jerarquía y a sus sacerdotes. Todos los teólogos protestantes pensaron que la verdadera Iglesia universal era esencialmente la reunión de todos los cristianos que creían verdaderamente; todos aquellos, separados por tiempo y lugar, que habían recibido el regalo de la fe y estaban integrados en el plan de salvación de Dios. La verdadera Iglesia era, por tanto, la "comunidad de los fieles" y (dado que la fe era por elección de Dios) el "cuerpo de los elegidos". De acuerdo con ello, Lutero redefinió la "comunión de los santos", remitiéndose a los credos, simplemente como aquella gente, viva o muerta, que llegó a ser elegida. Según esto, los pecadores eran solamente "santos" en el sentido de que estaban revestidos de una honradez externa, mientras que los "santos" constituían la comunidad de verdaderos creyentes. Esta definición de la Iglesia como la "comunidad de los santos" fue compartida por reformadores tales como Melanchton, Zwinglio,

46 E. Cameron: *The European Reformation*, *op. cit.*, pp. 136-144.

Bucero y Calvino. Con todo, Lutero fue incorporando poco a poco signos para distinguirse de la Iglesia de Roma [47].

En la Edad Media, el sacerdocio se imponía sobre los cristianos por el "carácter indeleble" del orden sacerdotal. Esto era ajeno a los principios de los reformadores. Para ellos, Dios no inviste a ciertas instituciones o a determinadas personas con "santidad" visible para conformase con los que ellos quieran; Dios da la gracia a los que él escoge. Un sacerdote, para los reformadores, era un miembro más de la comunidad al que se le confiaba la tarea especial de predicar la palabra de Dios y de observar las necesidades de la Iglesia. El sacerdote era un ministro, no el poseedor de un título o un trozo de propiedad. Por otra parte, Lutero y sus seguidores llamaban al oficio de predicar un ministerio, palabra que connota servicio. Con el tiempo se articularon los distintos cargos que debía haber en la Iglesia. En unos comentarios sobre la Biblia, que hizo en 1536, sugería que, además de predicadores, la Iglesia necesitaba doctores para enseñar, diáconos para asistir a los pobres, etc.

Los reformadores no reconocieron separación de personas en las relaciones Iglesia-Estado, solamente una separación de funciones debían ser observadas dentro de la comunidad unitaria. Las ideas de Lutero sobre la Iglesia y el Estado pueden ser solamente comprendidas a la luz de un cuerpo de ideas conocidas como la "Doctrina de los dos Reinos y de los dos Gobiernos" (1523). Según esta doctrina, Dios ha instituido dos órdenes con dos formas de gobierno en la tierra: uno, el "Reino del Espíritu", que se crea solamente en las relaciones entre Cristo y el alma del creyente; este reino espiritual opera a través de la Palabra, no a través de ninguna institución. El segundo, el "Reino del mundo" era el orden de la sociedad secular, opera a través de estructuras visibles, gobiernos públicos y fuerza coercitiva. Este segundo régimen se aplica a todos los hombres al margen de su creencia. Lutero insistió en que el cristiano debe de estar subordinado a ambos gobiernos, como un acto de caridad y libertad cristiana, pero también porque el hombre siempre contiene en su interior elementos pecadores que necesitan de la represión y supresión del gobierno mundano [48].

[47] G. W. Forell: *Martin Luther: Theologian of the Church*, St Paul (MN) 1994; W. D. J. Cargill Thompson: *The Political Thought of Martin Luther*, London 1984, pp. 123-124; Q. Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2: *La Reforma*, *op. cit.*

[48] W. D. J. Cargill Thompson: *The Political Thought of Martin Luther*, *op. cit.*, pp. 135-137.

*Los Sacramentos*

Los sacramentos constituían el ritual más solemne a través del cual la Iglesia concedía la gracia al pecador. Estaban basados en las Escrituras, y dos, bautismo y eucaristía, parecían tener un claro origen o institución en el Nuevo Testamento [49]. Ello suponía un serio problema para la consistencia de la Reforma. Los reformadores afirmaban que la salvación venía como un regalo de Dios, percibido a través de la predicación de la Palabra; por consiguiente, ningún ritual que se atribuya la concesión de gracia tiene ningún mérito y debería ser suprimido drásticamente. Sin embargo, como ellos insistían también en la suprema autoridad de las Escrituras, estaban obligados a encontrar un papel para las ceremonias y símbolos que tenían un precedente y una garantía en el Nuevo Testamento. En torno a ello se establecieron dos escuelas o tendencias: la de Lutero, que tendía a preservar el viejo orden siempre que no hubiese una clara oposición a su visión de la verdad, y la de Zwinglio, mucho más radical.

Los reformadores comenzaron por criticar a los teólogos medievales. La mayoría estaba de acuerdo en que un verdadero sacramento debía contar con dos elementos básicos: una promesa de Dios, a la que se le añadía un signo. Lutero escribió: "a todas sus promesas, Dios añade normalmente un signo como un memorial"; Melanchton: "Cristo instituyó [sacramentos] como signos para significar su promesa"; Calvino: un sacramento es "un signo exterior por el que el Señor sella sobre nuestras consciencias la promesa de su buena voluntad". Para los pensadores bajomedievales, un sacramento constaba de una "materia" (el elemento material o acción) combinada con una "forma" (la correcta bendición verbal) que, con buena predisposición, confería gracia sobre quienes lo recibían. Para los reformadores, los sacramentos, para producir su efecto, no dependían de los rituales o de las intenciones sino de la fe. El problema con esta línea de razonamiento que traían los reformadores era la siguiente: si la Palabra y la fe podían operar sin los sacramentos, entonces ¿por qué admitirlos? Zwinglio resolvió este enredo advirtiendo que si Cristo había suprimido los signos externos, había dejado dos como concesión a nuestra fragilidad: el bautismo y la comunión [50]. Esta fue la explicación aceptada por el resto de reformadores.

[49] J. Triggs: *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Leiden 1994.

[50] W. P. Stephens: *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford 1986, pp. 218-219.

# Capítulo III

## *La difusión de la Reforma*

Tal y como indicábamos en la introducción del capítulo anterior, la evolución histórica nos demuestra que los niveles de Reforma y Contrarreforma simplemente no corresponden, ni cronológica ni empíricamente, a la imagen de acción y reacción que todavía se defiende en bastantes manuales universitarios. A nuestro juicio, resultaría más apropiado separar un corto período de tiempo ("movimiento evangélico"), entre 1517 y 1525, a partir del cual se iniciaron paralelamente estos dos procesos de Reforma protestante y Reforma católica. En esta evolución, calvinistas, católicos y luteranos actuaron por caminos parecidos en cuanto a propósitos confesionales. Finalmente, los procesos de configuración religiosa y social sirvieron de hecho para distinguir separadamente las comunidades políticas respectivas. En este capítulo estudiamos la difusión de la Reforma protestante, cuya dinámica a veces compartió espacios con diversos planteamientos de la Reforma católica.

### 3.1. *La expansión de la Reforma protestante en el Imperio y en Escandinavia*

Desde que tuvo lugar la Dieta de Worms (1521) el luteranismo no hizo sino crecer a pesar de las temibles condenas que tanto el papa como el emperador promulgaron contra el monje alemán. Cuando Lutero murió en 1546, el protestantismo experimentaba su primera gran crisis en el Imperio: al año siguiente, Carlos V vencía a la Liga Smalkalda en la batalla de Mühlberg. El fracaso de esta Liga protestante, la conquista de las ciudades imperiales del sur de Alemania por

las tropas de Carlos V y la imposición de la restauración católica y un compromiso religioso, el llamado *Interim*, amenazó con deshacer el trabajo realizado por los reformadores. No obstante, el propio avance de la confesión católica hizo estallar la resistencia luterana en todas partes del Imperio; la fragilidad del *Interim*, impuesto por las armas, se hizo manifiesta en 1552. Con el apoyo del rey de Francia, Mauricio de Sajonia, un protestante aliado con Carlos V en 1547, se volvió contra el emperador reanudando su vinculación con los protestantes. La paz fue restaurada en Augsburgo (1555), sobre bases de reconocimiento confesional ya conocidas. Pero precisemos las fases de este proceso.

### *La Reforma: difusión y repercusión política en el Imperio*

La Reforma no solo fue una cuestión religiosa que afectó a la persona individual, sino que tuvo profundas implicaciones políticas en el Imperio tras el edicto de Worms (1521), ya que numerosas instituciones y principados le ofrecieron su apoyo político y se opusieron a las órdenes del emperador. El proceso que se derivó de esta división, además de explicar las causas por las que triunfó el luteranismo como confesión, caracterizó la historia del Imperio durante el siglo XVI.

La gran cantidad de reinos que heredó Carlos V le imposibilitó preocuparse con la atención que requería del nacimiento del luteranismo. Tras la Dieta de Worms, el emperador tuvo que acudir a Castilla para poner orden en un reino alterado por la revuelta de las Comunidades. Al mismo tiempo, aprovechó su estancia para arreglar los problemas de la conversión de los moriscos y para contraer matrimonio con su prima Isabel de Portugal (1525). Simultáneamente, Carlos V proseguía una guerra (heredada de su abuelo Fernando el Católico) con Francia por el dominio del norte de Italia, paralizada momentáneamente tras la victoria en la batalla de Pavía (1525), en la que las tropas hispanas apresaron al monarca francés Francisco I.

*La indecisión política: las primeras Dietas.* La Dieta de Espira (1526), celebrada cuando Carlos V acababa de vencer a Francisco I, no tuvo demasiada trascendencia. Aunque el emperador quería asistir personalmente, no pudo; en su ausencia, los príncipes solo acordaron promulgar un edicto en el que se recomendaba a los gobernantes, para luchar contra los partidarios de Lutero, que cada uno adoptara las medidas que creyese más convenientes, de acuerdo con su conciencia. Si Carlos V quería combatir en serio contra los luteranos no podía admitir un

acuerdo semejante. En 1529, de nuevo convocaba Dieta en Espira para rectificar decisiones tomadas previamente. La asistencia a dicha reunión fue extraordinaria, se encontraron en ella los siete electores. Las expectativas fueron mayores que los acuerdos; con todo, los presentes se comprometieron a impedir que se extendiera la Reforma "en la medida de lo humanamente posible". Contra esta decisión los partidarios de la Reforma presentaron una protesta reivindicando su derecho a practicar su confesión religiosa. Este manifiesto comenzaba diciendo: "Protestamos ante Dios ...", por lo que los príncipes católicos aplicaron a los seguidores de Lutero el calificativo de *protestantes,* nombre que siguieron utilizando en adelante al referirse a ellos [1].

El pontificado de Clemente VII (1523-1534) tampoco facilitaría la solución de la situación religiosa en el Imperio: el papa –por rencores e intereses familiares– se puso de parte de Francisco I en la pugna que este mantenía contra el emperador por el dominio del norte de Italia, llegando, incluso, a retrasar la convocatoria de un concilio general para definir la doctrina de la Iglesia. En el fondo, el papa no hacía sino continuar la política de sus antecesores que pensaban la política desde Italia, de acuerdo con sus intereses particulares. De esta manera, Clemente VII contribuyó no poco al fortalecimiento del protestantismo con la obstinada oposición a la reunión del concilio, ya que de esta asamblea se esperaba la unificación de la cristiandad. Si se hubiera convocado a su debido tiempo, sin haber esperado hasta 1545, acaso hubiera podido cumplir esta tarea.

*La Dieta de Augsburgo (1530) y la fundación de la Liga Smalkalda.* Tras su coronación en Bolonia como emperador de romanos, Carlos V se dirigió al Imperio, en donde las obras y doctrinas de Lutero y otros reformadores arraigaban, entreveradas con las quejas de "la nación alemana contra el papa y la curia de Roma". Con pocos consejeros alemanes en su corte y con una débil estructura institucional imperial, Carlos V hubo de ser consciente de que el indudable grado de penetración de las ideas protestantes le obligaban a negociar y a llegar a acuerdos en materia religiosa [2]. Después de la ruptura que se produjo en la Dieta de

1 A. Kohler: *Antihabsburgische Politik in der epoche Karls V*, Göttingen 1982, p. 114.

2 Una síntesis reciente de este periodo, A. P. Luttenberger: "La política religiosa de Carlos V en el Sacro Imperio Romano", en A. Kohler (coord.): *Carlos V/Kart V. 1500-2000*, Madrid 2000, pp. 43-90.

Espira de 1529, la reunión convocada por Carlos V en Augsburgo para el año siguiente se presentaba como un serio intento de restaurar definitivamente la unidad religiosa. De la estabilidad dependería la elección de Fernando como rey de Romanos y las ayudas de los príncipes alemanes ante la amenaza turca.

Conscientes de la importancia de la reunión, los representantes de todas las confesiones prepararon escritos teológicos con el fin de defender sus derechos y su verdad. Mientras Lutero, Melanchton y otros líderes protestantes elaboraron un "Escrito de justificación..." a instancias del elector de Sajonia, el dominico Eck abordaba una recopilación de los errores de Lutero con el fin de influir en el ánimo de Carlos V, al objeto de que aplicase una política intransigente. Conocida esta maniobra, Melanchton procedió a reformar el escrito de justificación anterior, dando por resultado el documento conocido con el nombre de *Confessio Augustana*, que constituye el primer escrito confesional protestante, firmado, entre otros, por el elector de Sajonia, el margrave de Brandenburgo, el príncipe de Anhalt y el landgrave de Hessen. A su vez, cuatro ciudades del sur de Alemania (Estrasburgo, Constanza, Memmingen y Lindau), próximas a las doctrinas de Zwinglio, presentaron su propia confesión. Otras ciudades, que estaban vacilantes sobre la confesión a seguir, se abstuvieron de enviar escrito alguno. Finalmente, Zwinglio también se adhirió a esta asamblea enviando su confesión (*Ratio fidei*).

Los luteranos hicieron un impresionante esfuerzo ecuménico resumiendo su doctrina en la *Confessio Augustana*. La solución, sin embargo, fue condenatoria de todas las doctrinas protestantes (19 noviembre de 1530), pues ordenó a todos los príncipes alemanes someterse a la autoridad del emperador, restituir los bienes de la Iglesia y remitir el problema confesional a un concilio general de la Iglesia convocado por el papa. En respuesta, Felipe de Hesse reunió a los protestantes en la llamada Liga de Smalkalda (1531), con la ayuda de Francisco I de Francia, Christian III de Dinamarca y Enrique VIII de Inglaterra.

La Dieta de Augsburgo (de 1530) hubiera debido solucionar la división confesional pero, en realidad, solamente consiguió dos cosas: demostrar que tras las amenazas del emperador no se llevaba a cabo acción alguna, y permitir que los reformados adquirieran plena conciencia de su cohesión como grupo. Los luteranos, con el elector de Sajonia a la cabeza, obtuvieron un cauce de legitimidad, pues las acciones legales contra su implantación y expansión tuvieron que dejarse en suspenso. De esta manera la asamblea de Augsburgo sirvió para empujar

definitivamente una alianza político-religiosa evangélica que, poco a poco, se convirtió en portadora de la política oficial del protestantismo alemán con la formación de la *Liga Smalkalda*. Esta alianza obedeció más al deseo de protección que tenían los príncipes seculares evangélicos ante la amenaza de castigo del emperador, que a deseos de reforma religiosa. Sin duda, fue Felipe de Hesse el más activo a la hora de materializar la coalición, que se juró el 27 de febrero de 1532. A partir de entonces tuvo lugar el definitivo desarrollo del protestantismo [3].

Después de la Dieta de Augsburgo, en 1530, Lutero y un grupo de teólogos evangelistas, reunidos en Torgau, dictaminaron que desde el punto de vista teológico no era lícito proclamar un derecho de resistencia. Sin embargo, precisaban que si el emperador incumplía las leyes del Imperio debían ser los juristas los que dictaminaran la licitud de la resistencia, lo cual se circunscribiría a un conflicto concerniente al ámbito temporal. Los teólogos consideraban que todos los hombres estaban sometidos al derecho, a la obediencia de las leyes; en este ámbito, el de la ilegalidad y por tanto ilegitimidad del poder, cabría plantearse la resistencia (establecida por la ruptura del vínculo constitucional al violarse los acuerdos rey-reino). Poco después, en su *Advertencia a mis queridos alemanes*, en 1531, Lutero especificaba que la resistencia pasiva, es decir, no acudir a la llamada del emperador para luchar contra los evangélicos, era lícita. En 1539 la presión de los acontecimientos le obligó a precisar un derecho de resistencia tomado en caso extremo: considerar al emperador como *miles papae*, soldado del papa y que no actuaba siguiendo el dictado de su voluntad. Si era lícito desobedecer al pontífice, también lo era a su sicario.

Lutero, en sus *70 tesis sobre los tres tipos de autoridad*, redactado en 1539, analizó la diferenciación entre la esfera política y la espiritual. El cristiano debía renunciar a todo y sufrir a la autoridad que le persiguiera. Pero como ciudadano estaba obligado a defender la legalidad, la autoridad de la que forma parte. El papa no se consideraba ningún tipo de autoridad, pues solo existían tres tipos: doméstica, política y eclesiástica. La del padre en el hogar; la del poder político, la de la comunidad; la "ecclesia", lo era para autorregularse mediante ritos, congregaciones, etc., ... De este modo, Lutero legitimaba las acciones emprendidas por sus seguidores en guerra con el Imperio. En cualquier caso, Lutero negaba

[3] H. LUTZ: *Cristianitas aflicta. Europa, das Reich und die päpsliche Politik im Niedergang deer Hegemonie Kaiser Karls V. (1552-1556)*, Göttingen 1964, y *Reforma y Contrarreforma*, Madrid 1987.

justificaciones teológicas a la rebelión y a la resistencia e incluso en esta situación extrema puso suficientes reparos como para que la teoría política luterana fuera más proclive, como subrayó Figgis, al absolutismo que al constitucionalismo, más inclinada a reforzar la autoridad del poder político que a preocuparse por la rebelión o la resistencia.

*Hacia la paz de Augsburgo (1555).* Esta radicalización de Lutero coincidió con la cada vez más difícil reconciliación entre católicos y protestantes: entre 1540 y 1541 distintos coloquios en Hagenau, Worms y Regensburg, fracasaron estrepitosamente. En la Dieta de Ratisbona de 1541, mientras se esperaba del papa la convocatoria de un concilio general, se entabló un coloquio entre teólogos protestantes y católicos. Aunque finalmente no hubo acuerdo, la política de aplazamiento de las medidas dictadas dos décadas antes en Worms significaban, en la práctica, la tolerancia de las doctrinas reformadas. Finalmente, Carlos V, inició en 1544 la tantas veces anunciada guerra a los príncipes luteranos alemanes. En 1546 se publicó el edicto que condenaba a Felipe de Hesse (por bígamo) y a Juan Federico de Sajonia por apoderarse ilegalmente de Brunswick; como se ve, el emperador eludía deliberadamente la cuestión doctrinal y utilizaba la ley imperial.

Resultaba patente que no sería posible retroceder a la situación anterior a 1521, toda vez que el concilio de Trento iniciado en 1545, a la postre, solo contribuyó a exacerbar tanto los dogmas del catolicismo como de las demás confesiones alternativas. Preparadas las paces con Francia y el Turco, pudo al fin Carlos V disponer operaciones militares contra los protestantes de la liga Smalkalda. La victoria de Carlos V en 1547 en Mühlberg fue tan celebrada como efímera. Al año siguiente, y ante la actitud del papado, que había trasladado el concilio a Bolonia, encargaba la elaboración de un *Interim*, una regulación provisional de la situación de división político-religiosa, aprobada por la Dieta de Augsburgo. Pero el mantenimiento de la paz política fue tan imposible como la consecución de compromisos teológicos. Al cabo de tres años una nueva alianza protestante, esta vez con el apoyo del rey de Francia, obligó al emperador a padecer la ignominiosa huida de Innsbruck.

Las consecuencias fueron sumamente perjudiciales para la autoridad de Carlos V. A nadie se escapaba que ni los príncipes alemanes ni su propio hermano Fernando aceptarían que la sucesión imperial recayera en el príncipe Felipe. Además, Fernando, en la Dieta de 1555, negoció una paz religiosa que revelaba la debilidad de la política que había practicado Carlos V en el Imperio. Así la paz

de Augsburgo fue el acuerdo constitucional más importante del viejo Imperio. Primero, porque se legalizó la confesión luterana, estableciéndose una paridad constitucional entre protestantes y católicos. En segundo lugar, se impuso el principio de soberanía secular en el gobierno de la Iglesia dentro de los límites de un estado territorial, expresado en la famosa expresión *cuius regio, eius religio*, que no sería confirmado y, a su vez, modificado hasta la paz de Westphalia, con la que acababa la guerra de los Treinta Años (1648) [4].

Para los luteranos, sobre todo en el Imperio, la segunda mitad del siglo XVI marcó una línea divisoria en la formación de su identidad confesional. El debate sobre el legado de Lutero y la lucha contra los calvinistas agudizaron la división entre las filas luteranas. Influenciados profundamente por el humanismo y la idea de unidad cristiana, Felipe Melanchton y sus seguidores representaron una dirección que desconfiaba de las polémicas teológicas y del poder clerical. Esta corriente fue denominada *los felipistas* por sus enemigos, los luteranos ortodoxos (*gnesioluteranos*). Estos últimos se consideraban los herederos de la doctrina ortodoxa de Lutero y de vivir la última etapa de la historia, interpretándola como una lucha contra Roma a la que identificaban como representante del Anticristo. Asimismo, los luteranos ortodoxos tenían obsesión por arrancar de raíz a todos los *criptocalvinistas* (así llamaban también a los seguidores de Melanchton) y purificar su confesión. En 1580, se consolidaba la confesión luterana, culminando este proceso en la promulgación del *Libro de Concordia*, una sistemática formulación de las doctrinas y rituales que suscribían la mayor parte de los protestantes.

### *La expansión de la Reforma en las ciudades y principados alemanes*

Dentro del inabarcable auge bibliográfico experimentado durante las últimas décadas por la "historia social de la Reforma" [5], cabe apuntar que la mayor parte de los estudios has estado dirigidos hacia las ciudades. La frase de A. G. Dickens

[4] J. Martínez Millán (dir.): *La Corte de Carlos V*, 5 vols., Madrid 2000, II, pp. 25 ss.; H. Tüchle: "The Peace of Augsburg: New Order or Lull in the Fighting", en H. J. Cohn (ed.): *Government in Reformation Europe (1520-1560)*, Glasgow 1971, pp. 145-165; J. Lecler: "Les origines et le sens de la formule: *cuius regio, eius religio*", *Recherches de science religieuse* 37 (1950), pp. 119-131.

[5] R. W. Scribner: "Is there a Social History of the Reformation", *Social History* 2 (1977), pp. 483-505.

en la que decía que la Reforma fue "un acontecimiento urbano" ha sido repetida hasta la saciedad [6]. La seductora atracción de la Reforma urbana descansa en la gran variedad de gente que contribuyó al proceso de la reforma desde todos los niveles. La alianza entre el mensaje de la Reforma y las aspiraciones de *las ciudades* fue posiblemente el mayor éxito de todo el movimiento, dado que muchas de las prescripciones para la reforma moral y social contenidas en *A la nobleza cristiana* eran (además del título del famoso libro de Lutero) más apropiadas para una corporación rural. La mayor parte de los reformadores más conocidos trabajaron en ciudades más grandes y sofisticadas que Wittenberg y, de esta manera, el componente urbano de sus respectivos pensamientos e, incluso, su visión de la comunidad cristiana fue más profunda que la de Lutero. La Reforma urbana unió así con éxito las aspiraciones cívicas que, muchos años antes, eclesiásticos y políticos reformadores habían tomado por separado [7].

Aunque resulta difícil sistematizar los distintos movimientos de reforma que se extendieron por las ciudades germanas y suizas, dada la forma tan diversa de gobierno de cada una de ellas, se puede afirmar que todos ellos comenzaron con la toma de una serie de decisiones colectivas por las comunidades contra las diversas presiones externas e internas. De acuerdo con esta afirmación el viejo orden resultaba atacado desde tres frentes: rechazando la jurisdicción, *status* y privilegios del clero católico; aboliendo el ceremonial de la Iglesia medieval; y confiscando o destruyendo la riqueza material y las propiedades de la Iglesia. Simultáneamente oponían otros tres medios cuyo seguimiento serviría para instaurar el nuevo orden: adaptar y practicar una determinada confesión protestante, introducir el uso generalizado de reformas para el rito de la comunión y otros servicios de la Iglesia, y sustituir las estructuras de la Iglesia medieval, comprendiendo no solo el sacerdocio, sino también la moral que la Iglesia ejercía [8].

[6] A. G. DICKENS: *The German Nation and Martin Luther*, London 1974, p. 182 (2ª ed., 1976). Dicha opinión ha dado lugar a una gran discusión, reflejada en diferentes artículos; H. C. RUBLACK: "Is there a New History of the Urban Reformation?", en E. I. KOURI y T. SCOTT (eds.): *Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir G. Elton on his Sixty-Fifth Birthay*, London 1987, pp. 121-141.

[7] Obra fundamental para este tema, S. E. OZMENT: *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, London 1975.

[8] La Reforma urbana es inexplicable sin un entendimiento previo de la historia de las ciudades germanas a finales de la edad Media; para ello, existe un brillante resumen de

Por una parte, los *principados* eran la forma política sustancial que predominaba en el norte, centro y sudeste del Imperio. Grandes dinastías como los Wettin en Sajonia, Hohenzollern en Brandenburgo, los Wittelsbach en Baviera ostentaban, por privilegio de algunos de sus ascendientes, la dignidad de elector del Imperio Romano Germánico. La mayor parte de ellos poseían ricas cortes, sofisticadas cancillerías y otros signos de poder y riqueza. Entre todos, los Habsburgo eran, sin duda, los más poderosos dado que sobre ellos había recaído la dignidad imperial.

Como ya se ha dicho antes, la expansión de las ideas de Lutero por Sajonia fue rápida, pero difusa; particularmente porque Lutero no deseó ni hizo intención para enseñar y organizar un movimiento y también porque el elector Federico nunca lo autorizó explícitamente, sino que se limitó a tolerar la nueva doctrina. A partir de 1525, cuando el elector Juan el Constante sucedió a su padre y los movimientos radicales amenazaban con la revolución social, el luteranismo se fue organizando. De cualquier forma, las adhesiones se intensificaron a partir de esta fecha: en 1526, la reforma se impuso en Brandenburg-Lüneburg, y Mansfeld; a partir de 1530, en la Pomerania y Anhalt-Dessau, en 1534 en Württemberg; en 1538 en Braunschweigh-Grubenhagen, etc.

Aunque resulta harto problemático generalizar el arraigo de la Reforma en los principados, se puede afirmar que los príncipes estaban, por lo general, más lejanos de sus gobernados que los consejeros de las ciudades y, relativamente, más cercanos al emperador; de esta manera ellos tendían a temer más las represalias que este podía imponerles que las acciones de sus propios súbditos, por

---

E. MASCHKE: "Deustsche Städte am Ausgang des Mittelalters", en W. RAUSCH (ed.): *Die Stadt am Ausgang des Mittelalters*, Linz 1974, pp. 1-44. Para el estudio de ciudades concretas: M. U. CHRISMAN: *Strasbourg and the Reform*, Yale 1967; T. A. BRADLY: *Ruling Class, Regime, and Reformation at Strasbourg, 1520-1555*, Leiden 1978; L. J. ABRAY: *The People's Reformation: Magistrates, Clergy and Commons in Strasbourg, 1500-1598*, Cornell 1985. Para la ciudad de Augsburgo, P. BROADHEAD: "Popular Pressure for Reform in Augsburg, 1524-1534", en W. J. MOMMSEN, P. ALTER y R. W. SCRIBNER (eds.): *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. The Urban Classes, the Nobility and the Reformation*, Stuttgart 1979, pp. 80-87; R. W. SCRIBNER: "Civic Unity and the Reformation in Erfurt", *Past and Present* 66 (1975), pp. 29-60. Para la Reforma en las ciudades hanseáticas, H. SCHILLING: "The Reformation and the Hanseatic Cities", *Sixteenth Century Journal* 14 (1983), pp. 443-456.

lo que dilataron establecer la Reforma. Ello explica que mientras los principados no comenzaron a estructurar la Iglesia reformada hasta después de 1525, buena parte de las ciudades ya habían comenzado a establecerla en esta fecha [9].

*Los reinos escandinavos*

Desde 1397, las tierras que actualmente constituyen las naciones de Dinamarca, Noruega, Suecia, Islandia y Finlandia, estaban unidas en una frágil confederación denominada la Unión de Kalmar (1397). Christian II de Dinamarca precipitó la ruptura de esta frágil unión al oponerse a un movimiento autonomista sueco, invadiendo este territorio, lo que provocó el surgimiento de Gustavo Eriksson "Vasa" (1496-1560) como rey de Suecia, quien implantó la Reforma, a instancias de su secretario y canciller Lars Andersson, archidiácono de Upsala [10]. A partir de 1527, Gustavo se aplicó en la implantación de la reforma eclesiástica en su monarquía, fundando escuelas para el estudio de la Biblia y reformando las ceremonias y festividades de acuerdo a la nueva confesión. Al morir Gustavo Vasa, su hijo, Enrique XIV, concedió amplio asilo a los calvinistas extranjeros [11].

Por lo que se refiere a Dinamarca, Christian II había tomado interés por la Reforma, escuchando las predicaciones de sus seguidores. A principios de 1522 promulgó un código para el clero, el denominado *Biretten*, en el que se ordenaba

[9] N. COHN: "Church Property in the German Protestant Principalities", en E. I. KOURI y T. SCOTT (eds.): *Politics and Society in Reformation Europe...*, *op. cit.*, pp. 154-171. I. HÖSS: "The Lutheran Church of the Reformation Problems of its Formation and Organization in the Middle and North German Territories", en L. P. BUCK y J. W. ZOPHY (eds.): *The Social History in the Reformation*, Columbos (Ohio) 1972, pp. 317-337.

[10] G. ELTON: *La Reforma*, Madrid 1978, pp. 310-315; O. P. GRELL (ed.): *The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, Cambridge 1995, donde M. SCHWARZ realiza un interesante y ordenado estudio sobre la reforma en Dinamarca y Noruega (1520-1559), mientras que E. KOURI lo hace sobre Finlandia y Suecia; el propio GRELL aporta un interesante trabajo sobre los católicos en Dinamarca; el cap. 5º, realizado por O. P. GRELL y T. LYBY, trata sobre la consolidación del luteranismo en Dinamarca y Noruega, mientras que I. MONTGOMERY escribe sobre "La institucionalización del luteranismo en Suecia y Finlandia".

[11] S. LUNDKVIST: "The European Powers and Sweden in the Reign of Gustav Vasa", en E. I. KOURI y T. SCOTT (eds.): *Politics and Society in Reformation Europe...*, *op. cit.*, pp. 502-516.

restringir los recursos enviados a Roma por los obispos, al mismo tiempo que recortaba la jurisdicción del papa en su reino y la acumulación de riquezas de la Iglesia. Su despótico gobierno llevó a la nobleza y al alto clero a elegir rey a su tío, Federico I (1523-1533). Este heredó una situación de difíciles relaciones con Roma, que no acotó; durante su reinado permitió la libre actividad a los reformadores en sus territorios. A su muerte, el poder se hallaba dividido entre los obispos y la nobleza tradicional, por una parte, y su hijo, el duque Christian de Schleswig-Holstein, que se había convertido al luteranismo, por otro. Tal situación condujo a una guerra civil de la que salió victorioso este último, estableciéndose en Copenhague y proclamándose rey con el nombre de Christian III (1534-1559). A partir de este momento, la Reforma tuvo sus puertas abiertas en Dinamarca [12].

En Finlandia, la reforma fue predicada por uno de los personajes más importantes de su historia, el humanista Miguel Agrícola (1508-1557), que había estudiado en Wittenberg y tradujo el Nuevo Testamento, además de publicar libros de devociones y misales para sus paisanos.

## 3.2. *La Reforma en Inglaterra*

A principios del siglo XVI Inglaterra era patria de humanistas: Erasmo estuvo allí varias veces entre 1499 y 1517, le unía gran amistad con John Colet, profesor de Oxford, y en 1509 fue huésped de Tomás Moro, en cuya casa escribió el *Elogio de la Locura*. En 1511, otro humanista, John Fisher, le hizo nombrar profesor de la Universidad de Cambridge. En 1516, Erasmo editaba la *Utopía* que acababa de escribir Tomás Moro. En una época en la que ninguna herejía amenazaba al reino (a pesar del recuerdo lejano de los lolardos, perseguidos por los monarcas), se explica este ambiente humanista que criticaba la escolástica y las costumbres de ciertos clérigos y frailes.

### *Ideas reformadas y cisma religioso*

El luteranismo no llegó hasta 1521. En esta época, algunos alumnos de Cambridge se reunían en la taberna del "Caballo Blanco", denominada Germania, lo que no dejaba duda de la procedencia de las doctrinas que allí se discutían.

[12] E. H. Dunley: *The Reformation in Denmark*, London 1949.

Entre los asistentes habituales hay que destacar a William Tyndale, Latimer, Cranmer, etc.; es decir, los primeros protestantes ingleses surgieron entre los discípulos de Erasmo, quien había enseñado griego en Cambridge entre 1511 y 1515. De cualquier manera, durante el reinado de Enrique VIII, la expansión de la Reforma en Inglaterra fue escasa. Tras la promulgación de los *Diez artículos*, el monarca se resistió a promover un movimiento más radical, como lo muestran hechos tan importantes como la caída de Cromwell o la promulgación de los famosos *Seis artículos* (1539), que representaban un giro o aproximación hacia el catolicismo, si bien, el monarca nunca renunció al título de jefe supremo de la iglesia inglesa y condenó a muerte a numerosos defensores del papismo.

En suma, para entender la Reforma en Inglaterra es preciso hacer una distinción entre el cisma anglicano y la Reforma protestante [13]. Desde luego, ambos se influyeron recíprocamente pues si, por una parte, Enrique VIII se apoyó en la doctrina de los innovadores y reformistas para rechazar la autoridad de la

[13] Por lo que se refiere a la historiografía de la reforma en Inglaterra, permaneció inalterable durante mucho tiempo hasta que A. G. DICKENS, con *The English Reformation*, London 1964, vino a revolucionar la visión tradicional. En este trabajo, Dickens suprimió la historia de la Reforma a través de los estatutos parlamentarios, Biblias inglesas, libros de oraciones, etc., para introducir los hombres y su experiencia del cambio religioso. A partir de esta fecha se produjeron grandes discusiones sobre el tema. Buena muestra de ello es el libro dirigido por C. HAIGH: *The English Reformation Revised*, Cambridge 1987, con un capítulo introductorio en el que el mismo Haigh realiza un resumen muy completo de la principal bibliografía. Lo mejor del libro de Dickens fue el retrato que hizo de los protestantes y renovadores, pero dejó apenas sin tocar el estudio de los católicos y conservadores. A remediar esta deficiencia vino la obra de J. J. SCARISBRICK: *The Reformation and the English People*, Oxford 1984, en el que estudiaba la popularidad del catolicismo convencional antes de producirse la ruptura con Roma. Con todo, la reforma era mirada como algo exclusivamente religioso y, sin embargo, la reforma también repercutió en la política: G. R. ELTON: *Policy and Police. The Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell*, Cambridge 1972. Elton mostró que la reforma no solamente era una lucha entre católicos y protestantes, sino también una lucha entre gobernantes y gobernados; era una cuestión de imposición. De esta manera, se deben considerar los mecanismos de gobierno y la respuestas de las villas si queremos ver realmente la Reforma. En historia política, los mayores avances en los últimos años han sido hechos por E. IVES y D. STARKEY: *Faction in Tudor England*, Historical Association 1979. E. IVES, por su parte, escribió *Anne Boleyn*, Oxford 1986; D. STARKEY dirigió *The English Court* (1987) y *The Reign of Henry VIII* (1985). Finalmente, C. HAIGH: *English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Oxford 1993.

Santa Sede, destruir la independencia del clero y abatir el sistema monástico, no es menos cierto que las ideas luteranas y calvinistas se apoyaron en el hecho mismo del cisma para proceder a su difusión. Es importante insistir en que, al principio, nada había en común entre la idea que Enrique VIII tenía de la Iglesia, como simple instrumento del Estado, y el ideal de libertad espiritual que inspiraba a los antiguos puritanos ingleses. La alianza entre el rey y los protestantes no fue más que una contingencia necesaria pero no un acuerdo natural, y así quedaría demostrado en el reinado de Isabel I.

Resulta ya manida la afirmación de que la separación de Inglaterra de la Iglesia de Roma se debió al divorcio de Enrique VIII. Asimismo, a estas alturas, resulta poco congruente y muy pueril atribuir dicho suceso a la lascivia del rey o al desamor por su esposa. El empecinamiento de Enrique VIII por conseguir la separación matrimonial de su esposa, Catalina de Aragón (1485-1536), hija de los Reyes Católicos, se explica coherentemente como cuestión de razón de Estado: el monarca inglés trataba de evitar que, a su muerte, se produjera una guerra civil en su reino por carecer de descendencia masculina. Tal idea cobraba mayor realidad en la mente del rey, toda vez que su dinastía (la Tudor) había alcanzado el trono inglés hacía muy pocos años, tras la sangrienta guerra civil de las *Dos Rosa*s.

Para Enrique VIII, los problemas sociales no se evitarían reconociendo como heredero a su hijo bastardo, el duque de Richmon, sino a través de un nuevo matrimonio que le permitiese tener descendencia masculina legítima, para lo que era necesario obtener el divorcio [14]. La situación se complicaba políticamente porque Catalina de Aragón era tía del emperador Carlos V, quien no admitía la separación y presionaba –a su vez– al pontífice (Clemente VII) para que no la concediese. A instancias de su canciller Thomas Wolsey, Enrique VIII inició una política de diálogo con la Iglesia (consiguiendo que el asunto se discutiera en Londres en vez de en Roma) con el fin de obtener del papa el acta de su anhelado divorcio; pero esta política fracasó en el objetivo final, por lo que Wolsey fue destituido y, poco después, ejecutado por mandato del rey; al mismo tiempo se llevaba una amplia reforma en los principales cargos de la administración central: Thomas Moro era puesto al frente de la cancillería, mientras

[14] J. J. SCARISBRICK: *Henry VIII*, London 1968; D. STARKEY: *The Reign of Henry VIII*, London 1992.

a Thomas Cranmer y Thomas Cromwell se les encomendaban los asuntos religiosos y de Estado, respectivamente. La intervención de este último consiguió llevar a buen término los deseos del rey.

### *La creación de la Iglesia anglicana*

Para ello, Cromwell procuró llevar a la práctica las ideas que pululaban en el ambiente social inglés: la creación de un reino autónomo que se bastara a sí mismo; esto es, un estado soberano que, aplicando el concepto de *imperium*, no reconociese autoridad superior. De acuerdo con este planteamiento, su más importante aportación a la estructura política de la Monarquía inglesa fue que este "imperio" podía ser representado por la legislación del rey en su parlamento, o sea, por las *actas*. De esta manera, liberaba a las *actas del parlamento* de la limitación, según la cual debían de ser supeditadas a una ley reconocida universalmente (ley natural) y aseguraba que tenían jurisdicción sobre todas las causas y debían ser obedecidas.

*La obra de Cromwell*. De acuerdo con estos planteamientos, el parlamento aprobó tres actas que produjeron la definitiva separación: a) *Acta de Supremacía* (3 de noviembre 1534), mediante la cual, el rey era declarado "Jefe Supremo de la Iglesia inglesa" (*Anglicana ecclesia)*; b) Acta que exigía a los adultos juramento de fidelidad al monarca; c) Finalmente, otra que consideraba traidor a todo aquel que dijese que el rey era hereje o cismático. Tales actas fueron juradas sin oposición por la mayor parte de los dirigentes, así leales al monarca; sin embargo, hubo personajes que se negaron, lo que pagaron con su muerte; el caso más famoso fue el del ex canciller real Thomas Moro, ejecutado el 6 de julio de 1535.

La cuestión del divorcio, que había pasado a un segundo término entre tanta disquisición política, se resolvía por sí misma. Cranmer (nombrado arzobispo de Canterbury), usando de los poderes que le confería tan revolucionaría estructura político-religiosa, anulaba el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón, al mismo tiempo que lo casaba con Ana Bolena. No obstante, es preciso insistir en que el monarca inglés nunca se arrogó competencias episcopales o sacerdotales con la aprobación del *Acta de Supremacía*; lo que se transmitió fue la jurisdicción sobre el ámbito eclesiástico sin intromisiones de los poderes extranjeros del pontificado. No había contenidos dogmáticos, sino solamente disciplinares.

La "nacionalización" de la Iglesia no se limitó a la imposición de la autoridad real y a la eliminación de la influencia pontificia, sino también a la apropiación de las riquezas (desamortización) que la Iglesia de Roma tenía en Inglaterra, lo que supuso un buen acicate para que las clases con recursos económicos apoyasen la separación de Roma al aspirar a comprarlas. Las transferencias masivas de propiedades (sobre todo de monasterios y conventos) provocaron reacciones populares contrarias, conocidas con la denominación de *peregrinación de la gracia*. Al mismo tiempo había tenido lugar la supresión de las órdenes religiosas y la exclaustración de los monasterios.

Al amparo de estas circunstancias, Cranmer y Cromwell trataron de encarrilar el rumbo religioso que tomaba Inglaterra hacia el protestantismo. Como consecuencia de ello nació la primera fórmula de fe inglesa: los *Diez artículos* (12 de julio 1536): se limitaban a tres los sacramentos (bautismo, penitencia y comunión), se aceptaba que las obras caritativas tenían colaboración en la justificación del cristiano, y se negaba la mediación de los santos en la consecución de la gracia. Poco después se dictaba el *Libro de los Obispos,* que establecía la liturgia en inglés, el rechazo a las reliquias e indulgencias, el celibato voluntario de los sacerdotes, y la primacía de las Escrituras como fuente de predicación y verdad. Pero, a partir, de 1538, Enrique VIII detuvo los cambios, destituyó a los anteriores consejeros y volvió a la liturgia y la doctrina católicas (*Seis Artículos*, 1539, y *Libro del Rey*, 1543), aunque el conocimiento de la Biblia en inglés era ya irrefrenable. Cuando falleció, el anglicanismo inglés consistía fundamentalmente en la independencia eclesiástica de Roma, pues los ritos y ceremonias seguían siendo los tradicionales.

*La Reforma inglesa bajo Eduardo VI (1547-1553). El primer "Book of Common Prayer".* Enrique VIII moría el 28 de enero de 1547; le sucedía en el trono su hijo Eduardo VI (1547-1553), que contaba solamente con nueve años, y tuvo que gobernar con el duque de Somerset (Eduardo Seymour), su tío, y con el duque de Warwick (Juan Duley) como regentes. Durante este período se intentó superar la fase meramente cismática por programas de reforma netamente protestantes y, por consiguiente, la Iglesia anglicana tendió a identificarse con las corrientes calvinistas.

Con todo, es preciso distinguir dos etapas en el reinado. Durante el corto período que estuvo como regente (1547-1549), Somerset siguió la política religiosa

de Enrique VIII, apoyado por los sectores sociales que se habían beneficiado de la desamortización de los bienes eclesiásticos católicos. Publicó el primer *Book of Common Prayer* (1547), que demuestra su política moderada; pero se vio obligado a dimitir ante determinados levantamientos sociales católicos que se produjeron en el sur de Inglaterra. La Reforma tomó nuevos rumbos bajo la regencia del duque de Warwick (1549-1553). El *Prayer-Book* fue revisado y nuevamente publicado en 1552. Se impuso nueva liturgia sobre la comunión. El parlamento votó la quema de imágenes y libros litúrgicos antiguos; pero tan radical reforma se vio cortada por la muerte del rey el 6 de julio 1553.

### 3.3. *La Reforma en la Monarquía francesa*

El punto de partida ha de situarse en la influencia del humanismo cristiano. Las relaciones entre Erasmo y la Reforma en Francia pueden explicarse a través de tres etapas. Entre 1517 y 1523 se trató sobre todo de una influencia sobre la exégesis, comentarios y traducción de la Biblia. Fue el período de las relaciones de Erasmo y Lefèvre d'Étaples. Desde 1523 hasta 1530 comenzó a notarse el efecto del luteranismo, así como los esfuerzos para unir sus planteamientos con las críticas elaboradas por Erasmo. Finalmente, desde 1530-1536, los libros de los reformadores suizos penetraron en Francia, dando lugar a una tendencia que en 1534 protagonizó la "Journée des Placards". En 1536, Calvino publicó la *Institution chrétienne*, que rompió todo atisbo de unión con los humanistas.

El principio de la Reforma en Francia coincidió con la aparición de pequeños núcleos luteranos. No obstante, durante este período, no se manifestó en ninguna parte esa voluntad de ruptura con la Iglesia. La *escuela de Meaux,* a la que se le han atribuido ideas pre-reformistas, representaba un ansia de renovación que no tenía nada de revolucionaria. El obispo de Meaux (Guillermo Briçonnet) y sus amigos (Lefèvre d'Étaples, Gerardo Roussel, etc.), a los que se unió la hermana del rey, Margarita de Navarra, buscaban una religión más auténtica y una vida honesta que se adecuase a sus normas, pero de ninguna manera una ruptura con la Iglesia [15].

[15] Un buen resumen de la reforma en Francia, M. Greengrass: *The French Reformation*, Oxford 1987.

*La renovación espiritual en Francia*

A lo largo del siglo XV, el movimiento de retorno a la estricta observancia, es decir, a la aplicación rigurosa de las reglas monásticas, ganó terreno en la mayor parte de las órdenes, y se extendió a los laicos. Un ejemplo de esta difusión fue la *devotio moderna* a partir de los Países Bajos, inspirada en un tratado en el que innumerables fieles encuentran la guía espiritual: *La imitación de Cristo* (hacia 1420) de Tomás de Kempis. El ideal que se proponía era el de un desprendimiento progresivo de las tentaciones del mundo por la humilde imitación de la vida de Cristo, la práctica del examen de conciencia y sobre todo la oración mental solitaria, frente a la oración colectiva ritualizada. Esta espiritualidad se extendió por Francia a finales del siglo XV gracias a predicadores y educadores, el más conocido, Juan Standonck, hijo de un cordonero de Malinas, que llegó en 1483 al colegio de Montaigu de París. La *devotio moderna* era ante todo una forma de piedad vital y de rechazo al materialismo más mundano.

Por su parte, los humanistas ayudaron a definir una sabiduría cristiana más abierta a los fieles comprometidos con este mundo. Retomando una expresión de los Padres Griegos de la Iglesia, Erasmo la bautizó como *philosophia Christi*. Los dos principales representantes de esta corriente fueron Jacques Lefèvre d'Étaples y Erasmo. El primero (1460-1536) debía su apellido a la villa donde nació, en Picardía. Durante la primera parte de su vida, este humilde sacerdote consagró su competencia filológica a ser profesor y a la edición de las obras de Aristóteles, pero también a la traducción de los textos místicos del primer obispo de Atenas, Dionisio el Areopagita. Después se orientó a la traducción de las Sagradas Escrituras.

*El grupo de Meaux.* Este movimiento hacia la lectura más atenta del Evangelio y reforma de la Iglesia produjo también en Francia una experiencia original, que el obispo Guillermo Briçonnet estableció en Meaux. Briçonnet pertenecía a una de las grandes familias que nutrían tanto el servicio al rey como a la Iglesia durante el siglo XV y principios del XVI. Su padre, Guillermo, principal consejero de Carlos VIII, llegó después de enviudar a ser arzobispo de Reims y de Narbona; su tío, Roberto, canciller de Francia, fue igualmente arzobispo de Reims; su tío materno, Jacques de Beaume, barón de Semblançay, fue perseguido por la venganza de Francisco I en 1527. Él mismo coleccionó beneficios eclesiásticos:

canónigo de Notre-Dame de París, abad de Saint-Germain-des-Prés, obispo de Lodève desde 1489, obispo de Meaux desde 1515.

A primera vista, fue la encarnación perfecta del cúmulo de prebendas. Pero Briçonnet se tomó en serio las faltas y defectos de la Iglesia, y decidió restablecer la disciplina eclesiástica en su abadía de Saint-Germain y después en su diócesis de Meaux. En esta última, primeramente restauró su autoridad, reformó a los clérigos e introdujo el francés en la liturgia; pero chocó con la resistencia de los franciscanos y con el clero secular. Los primeros se quejaron a Roma, los segundos al Parlamento [16].

Es entonces cuando decidió formar un equipo de predicadores. El primero, Jacques Lefèvre d'Étaples, se instaló en Meaux en la primavera de 1521, nombrado vicario general de la diócesis. Los que le secundaron fueron los sacerdotes Gérard Roussel, Martial Masurier, François Vatable, Guillermo Farel: todos tenían el mismo propósito de conocer el Evangelio y hacerlo conocer. Las traducciones serían así distribuidas a los fieles [17].

Desde el verano de 1521 la facultad de teología de París comenzó a alarmarse por ciertos aspectos de la predicación de Lefèvre d'Étaples y de Masurier. Allí se habían condenado los libros de Lutero en abril. Su síndico, Noel Beda, acusó al grupo de Meaux de cooperar en la difusión del luteranismo. Briçonnet, preocupado de manifestar su ortodoxia, expulsó a los predicadores en abril de 1523 para comprometerse de nuevo con todos excepto con Farel, que se fue a Basilea y se orientó hacia Zwinglio, reformador de Zurich. Aunque la ortodoxia de Briçonnet era manifiesta, tenía ideas concomitantes con las de Lutero como la preeminencia de las Escrituras, la superioridad de la fe sobre las obras, etc.

Briçonnet dispuso de armas eficaces para detener el oleaje que se levantaba contra él. La hermana de Francisco I, Margarita, duquesa de Alençon, se había convertido en su protectora. Entre 1521 y 1524 mantuvieron abundante correspondencia. Pero la facultad de teología de París no se había tranquilizado. El 2 de diciembre 1523, condenaba las proposiciones de Masurier, que fue compelido a retractarse. Los incidentes crecían en gravedad: durante el invierno de

16 A. Renaudet: *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Genève 1981 (2ª ed., revisada y corregida).

17 D. O. McNeil: *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*, Genève 1975.

1524-1525, los habitantes de Meaux rompieron las bulas de las indulgencias; ciertamente fueron arrestados por esta acción herética. Los franciscanos de Meaux atacaban a Briçonnet ante el Parlamento, y tuvo que acudir a justificarse. La derrota de Pavía y la prisión de Francisco I privaron al obispo de la protección real; en agosto de 1525, la facultad, seguida por el parlamento, suprimió las *Epístolas* y los *Evangelios*, así como todas las traducciones de la Biblia al francés. La protección de Margarita de Navarra y su marido, Enrique Albret, impidió que terminaran en la pira la mayor parte del grupo de Meaux. Lefèvre terminó su vida en Nérac, lugar de residencia de la reina; Gérard Roussel llegó a ser obispo de Oloron; De Arade, obispo de Saint-Paul-Trois-Châteaux; Martial Masurier, canónigo de Notre-Dame de París [18].

*Los evangélicos*. Otros ejemplos de la difusión del Evangelio y de sus tentaciones heterodoxas se pueden encontrar en Toulouse, Lyon, Grenoble. La dispersión del grupo de Meaux no marcó el fin del movimiento evangélico en Francia, sino que abrió un período de tanteos. La mayor parte querían permanecer en el seno de la Iglesia establecida, los que rompieron solamente formaban grupos dispersos, abiertos a distintas influencias del exterior como las de Lutero o Zwinglio.

Los orígenes historiográficos de esta conceptualización se remontan a Imbart de la Tour, en su obra aparecida en 1914. En ella, el evangelismo se introduce como característica, nuevo ideal que comprende fuerzas reformadoras tan dispares como Erasmo, Lutero y Lefèvre d'Étaples. Tal término se convirtió en un apelativo genérico para explicar los movimientos de reforma del siglo XVI. Bataillon se percató de este evangelismo en figuras tan dispares como Erasmo, Loyola, Juan de Valdés, etc. Pero existió un cambio fundamental entre Imbart y Bataillon; pues, mientras aquel incluye a Lutero, este enfocaba su concepto de evangélico dentro del seno exclusivamente del evangelismo católico, del cual Erasmo sería el gran exponente.

La mayor parte de los evangélicos franceses en los que los historiadores han visto nicodemitas no pensaban en la disimulación. Su originalidad se localizaba en que creían posible asociar, por una parte, la doctrina de la justificación solo por la fe y, por otra, la de la presencia real corporal de Cristo en la sustancia del

[18] R. J. Knecht: *Francis I*, Cambridge 1982, pp. 82 ss.

pan y del vino de la eucaristía, conforme el dogma católico. Ellos afirmaban estar en la Iglesia establecida, seguir las prácticas rituales, las devociones religiosas y las oraciones para los muertos. Eran sin duda católicos sinceros, pero se encontraron ante las "construcciones confesionales" de los años 1530-1540.

Margarita de Angulema fue un ejemplo. En su obra espiritual *Espejo del alma pecadora* (1531), que la facultad de teología censuró en 1533 sin la intervención del rey, expresaba su alegría de recibir la salvación por la fe; pero, en un pasaje, ella se describía comunicando también por la eucaristía con el "*corps très digne, et sacré sang*" de Cristo. Su confesor y limosnero Gérard Roussel tenía una posición semejante. En la *Familière exposition du Symbole, de la Loy, et Oraison dominicale* (permanece manuscrito) se encontraban yuxtapuestas la afirmación de la absoluta gratuidad de la salvación por la sola fe y el reconocimiento explícito de la presencia real corporal de Cristo en la Eucaristía. La misma actitud caracterizaba a otros predicadores de Meaux, Martial Masurier o Claude d'Espence, doctor de la facultad, que se retractó en 1543 de proposiciones heréticas [19].

### *La respuesta católica a la Reforma protestante*

Los primeros teólogos que discutieron contra Lutero fueron Cayetano y Eck. En Francia la facultad de teología (aunque a menudo se identifica con la Sorbona, esta solamente era un Colegio, fundado por Robert de Sorbon en el siglo XIII) asumió esta labor, encabezada por Noel Beda y por Josse Clichtove, originario de Flandes.

*La reacción de la facultad de París y de algunos Parlamentos.* La trayectoria de Clichtove fue peculiar: primero se educó con Lefèvre d'Étaples, pero se desvinculó del erasmismo y, en 1524, escribió *Antilutherus*; en 1528 fue el principal inspirador de los "Decretos sobre la fe", publicados por el concilio provincial de Sens, que constituyen en Francia la primera refutación sistemática de los obispos a Lutero: 1) la libertad humana de un lado, la grandeza de Dios por el otro (la voluntad del hombre); 2) los sacramentos son eficaces por sí mismos y Cristo está realmente presente en la eucaristía; 3) la misa actualiza la pasión de Cristo. 4) la autoridad de la jerarquía eclesiástica; 5) la autoridad de la Escritura.

[19] L. Febvre: *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Paris 1969.

La lucha contra Lutero comenzó en Francia con su condenación, en abril de 1521, por la facultad de teología de París [20]. En 1523, un primer proceso se abrió a Luis de Berquin, traductor de Erasmo. En 1525, la cautividad del rey y la ausencia de su hermana Margarita dejaron el campo libre a los defensores de la ortodoxia: en mayo, el Parlamento de París condenaba las obras de Erasmo traducidas al francés por Berquin; en agosto, la facultad de teología prohibía las *Epístolas y Evangelios* reunidos por Lefèvre d'Étaples y su equipo, así como todas las traducciones de la Biblia en francés. La prohibición la realizó también el Parlamento el 5 febrero de 1526.

La intransigencia también se extendía por las provincias. El parlamento de Toulouse en 1532 hizo perecer a 22 personas, acusadas de herejías, entre ellas Jean Caturce, regente de la escuela de derecho; otros eran condenados por demandas, como Juan Boyssonné, profesor de Derecho civil, o exiliados, como Pedro Bunel y Juan Coras, que enseñaban también Derecho civil. Esteban Dolet, que entonces era estudiante en Toulouse, lanzó un vigoroso grito de indignación en su *Orationes duae in Tholosan*, publicado en Lyon en 1534 [21].

*La actitud de los soberanos.* Francisco I era consciente de la necesidad de reforma eclesiástica y su hermana Margarita fue sensible al movimiento evangélico. El concordato de Bolonia y la percepción de las décimas sobre el clero le ofrecían un control suficiente sobre la Iglesia como para que hubiera intentos políticos de ruptura. La creencia en la posibilidad de una reforma moderada, sin ruptura, explicaba las iniciativas de Francisco y sus contradicciones iniciales. De un lado, se mostraba inquieto por el progreso del luteranismo, y durante 1533 demandó al papa la autorización de servir más enérgicamente contra la herejía; el papa le remitió una bula, que ratificó el Parlamento en diciembre. Ese mismo mes tuvo un encuentro con Clemente VII en Marsella y sellaron el matrimonio de su hijo Enrique II con la sobrina del papa, Catalina de Médici. De otra parte, envió a Juan y Guillermo de Bellay para negociar con los príncipes protestantes alemanes, y esto no era solamente para concluir una alianza contra

[20] J. K. Farge: *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris 1500-1543*, Leiden 1985

[21] Para el contexto, L. Febvre: *Le probléme de l'incroyance. La religion de Rabelais*, Paris 1947.

el emperador. Sus contactos con Melanchton, Bucero y otros, tenían la finalidad de llegar a un acuerdo doctrinal.

De 1526 a 1540, el "contagio protestante" se extendió rápidamente; primero en las ciudades y de allí a los ámbitos rurales. Con todo, después de 1525, la acción luterana se camufló, no manifestándose más que en la difusión de libros prohibidos, destrucción de estatuas e imágenes sagradas y ataques aislados contra el ayuno. El movimiento se enardeció a partir de 1533: el primer escándalo estalló el día de Todos los Santos de ese mismo año. El nuevo rector de la universidad, Nicolás Cop, pronunció un discurso ante las cuatro facultades que escandalizó a la concurrencia. En su lección –con muchas citas de Lutero y Erasmo– oponía el espíritu de la Ley al espíritu del Evangelio. Cop y Calvino huyeron de París para evitar represalias, que después no fueron más allá. Poco tiempo después aparecieron carteles en distintas ciudades (París, Orleans, Tours, Rouen, Blois) contra el sacrificio de la misa católica e, incluso, insultando al propio rey. Esta vez, Francisco I se lo tomó más en serio e inició una persecución, lo que ocasionó el exilio de todos los humanistas más comprometidos.

¿Cuándo Francisco I dejó de creer en la instauración de una reforma francesa en la que se pudieran integrar los evangélicos? Sin duda los *placards* de 1534 marcaron una fecha importante. En noviembre, cinco herejes fueron ejecutados. En enero de 1535, un *Petit Traité de la saincte eucharistie*, cuyo autor fue Antonio Marcout (que había puesto un *placard* en la misma puerta de la cámara del rey) se difundió por París. Esta segunda provocación exasperó al rey, quien prohibió la publicación de libros e hizo buscar a los culpables. El edicto de Coucy (16 julio 1535) ofrecía la amnistía a los que hubieran sido sospechosos de herejía, prisioneros, o hubieran visto sus bienes confiscados. Los huidos podrían volver a Francia si rechazaban sus ideas. Era verdad que el edicto estaba destinado sobre todo a suprimir los aliados alemanes, pero fueron excluidos de la amnistía los sacramentarios. No obstante, la epístola al rey que Calvino puso al principio de la *Institución* (1535), muestra que aún creía que Francisco I estaba abierto a la persuasión.

Fue finalmente en 1543 cuando se produjo la ruptura definitiva. Este año, la facultad de teología de París elaboró los "Artículos de fe" que fueron, por orden del rey, registrados en el Parlamento de París. Durante más de un siglo, los miembros del Parlamento de París y de la Universidad fueron obligados a prestar juramento de fidelidad a esos artículos. En el edicto de aprobación, el rey

declaraba explícitamente querer que "sea siempre continuado, guardado ...". Al final de su vida, la obsesión de la unidad religiosa del reino condujo a Francisco I a autorizar la represión de los Vaudois de Lubéron, en el valle de Angrogne. En abril de 1545, los habitantes de Mérindol y de Cabrières que no habían podido huir fueron exterminados sin juicio. La indignación de la Europa protestante se hizo inmensa.

Enrique II aparentó volver a una política menos intransigente. Hizo juzgar en un tribunal especial a los responsables de la masacre; pero pronto mostró su intención respecto a los protestantes. En octubre de 1547 se erigía en el parlamento de París una cámara especial, encargada de cuestiones religiosas, que pronto fue conocida bajo el nombre de *Chambre ardente*. Desde su creación hasta enero de 1550 este tribunal pronunció 450 condenaciones, de las que 60 fueron penas de muerte. La crisis galicana de 1551 durante un tiempo trastocó la situación [22].

*La crisis galicana de 1551*. En 1550, Julio III cayó bajo la influencia del emperador y reabrió el concilio de Trento sin el consentimiento de Enrique II y de la Iglesia gala. La diferencia radicaba en la villa de Parma, que era del duque Octavio Farnesio y que el papa había prometido a los Austrias. Farnesio pidió la protección de Francia y Enrique II propuso convocar un concilio nacional para la Reforma francesa. Julio amenazó con la excomunión; Enrique II prohibió enviar dinero a Roma, fruto de los beneficios, al mismo tiempo que reactivaba los contactos con los príncipes protestantes. La hipótesis de una sustracción de Francia a la obediencia del papa y la creación de un patriarcado francés independiente fue entonces abierta y pensada por el Consejo del rey los días 4 y 5 de agosto de 1551. En este contexto, el jurista Carlos Dumoulin, sin duda por encargo oficial, escribió su *Commentaire sur l'edit contre les petites dates*. El autor proponía el cisma sobre el modelo anglicano. Sin embargo, atemorizado por el rey de Francia, el papa cedió en la cuestión de Parma y las relaciones se restablecieron. Una vez que estuvo segura esta unión, el partido conservador resurgió y persiguió a Dumoulin, que tuvo que exiliarse a Basilea. El episodio de los *Papimanes*, en el *Quart Livre* de Rabelais (la versión definitiva apareció en enero de 1552) se puede interpretar a la luz de esta tensión con el papado. El edicto de Châteaubriant de 1551 demuestra que la lucha contra los protestantes continuaba.

22 L. Romier: *Les origins politiques des Guerres de Religion*, Paris 1913, I, pp. 185-225.

### LA ORGANIZACIÓN DE LA REPRESIÓN: PRIMEROS EDICTOS

***Edicto de Coucy***, 16 julio 1535 (puede ser incluido dentro de los Edictos de represión a pesar de la amnistía acordada con los que habían sido perseguidos por luteranismo).

***Edicto de París***, 24 junio 1539. Los tribunales laicos, y no solamente los eclesiásticos, fueron habilitados para juzgar casos de herejía.

***Edicto de Fontainebleau***, 1 junio 1540. Restauración de la diferencia entre la herejía simple (cuyo conocimiento correspondía a la Iglesia) y la sedición (confiada a los tribunales civiles); pero todo escándalo relacionado con la herejía era considerado sedicioso.

***Edicto de París***, 19 noviembre 1549. La definición de la herejía como sedición fue retomada, separando *de facto*, sino *de iure*, la competencia de la Iglesia.

***Edicto de Châteaubriant***, 27 junio 1551. La herejía simple quedaba bajo la jurisdicción de la Iglesia, pero los desórdenes provocados por las herejías son juzgados por los parlamentos. Los artículos de fe de 1543 serían leídos todos los domingos en las Iglesias.

***Edicto de Compiègne***, 27 julio 1557. Extensión de pena de muerte sin llamada (negación de la presencia real, del culto a los santos, destrucción de estatuas, asambleas, transporte de libros prohibidos).

***Edicto de Ecouen***, 2 junio 1559. Todos los herejes debían ser castigados o expulsados.

Desde el punto de vista de la libertad religiosa la historia de Francia en el siglo de la Reforma se divide en dos períodos bien distintos. De 1520 a 1559 prevaleció la regla tradicional: una fe, una ley, un rey. Preocupaba el mantenimiento de la unidad religiosa, recurriendo –si es necesario– a penas y castigos. Al no estar los protestantes agrupados en partido político, las medidas contra ellos solo afectaban individualmente. A partir de 1560, la minoría protestante –ya numerosa y políticamente organizada– comenzó a reivindicar para sí la libertad religiosa en el reino (véase el Capítulo VI).

### 3.4. *La Reforma en Italia*

La puerta de la reforma protestante en Italia fue Venecia con sus imprentas, donde se publicaron numerosos libros de reformistas, cambiando el título con el fin de evitar cualquier persecución. Entre 1530 y 1532 aparecían publicadas las Sagradas Escrituras del desterrado florentino Antonio Brucioli, que posteriormente fue procesado por calvinista [23]. En 1540, el docto benedictino y futuro cardenal Gregorio Cortese podía tener entre sus manos, en Padua, la *Institución de la Religión Cristiana* de Calvino, libro que –un año después– se encontraba en Florencia. Asimismo, ilustres familias patricias se mostraron de acuerdo con los movimientos filo-reformadores, tales como Marcello, Bembo, Foscarini, y Priuli. En Brescia, ya en 1527, un carmelita predicaba numerosas proposiciones falsas y escandalosas, mientras circulaban en el mercado obras de herejes. Lo mismo sucedía en Bérgamo, donde se prohibían las obras de Lutero y seguidores en 1539. De Bérgamo fue el canónigo Girolamo Zanchi desterrado a Ginebra y Basilea, después profesor de Estrasburgo y finalmente, teólogo de gran prestigio en la catedral de Heidelberg. Particularmente expuestas a la introducción de la herejía estuvieron las regiones de Estiria y Friuli, de Pordenone a Gorizia. En 1534, el nuncio papal, Pier Paolo Vergerio, denunciaba la creciente penetración de las doctrinas luteranas por esta región [24].

Por otra parte, en la cuestión de la reforma moral habían surgido iniciativas desde el seno de la Iglesia mucho anteriores a Lutero, precisamente ya indicamos la existencia de amplios movimientos de renovación *in membris*, que desde fines de la Edad Media se desarrollaron en Europa. Estos movimientos tuvieron su continuación en España e Italia, mientras que en el resto de Europa encontraron su desarrollo posterior en el protestantismo [25].

[23] M. Firpo: *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma 1997, pp. 12-14.

[24] M. A. Caponetto: *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992; C. J. Blaidel: "Politics and Heresy in Ferrara", *Sixteenth Century Journal* 6 (1975), pp. 67-93.

[25] R. Rusconi: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana*, Torino 1981; J. Martin: "Salvation and Society in Sixteenth-Century Venice: Popular Evangelism in a Renaissance City", *Journal of Modern History* 60 (1988), pp. 205-233.

*Los oratorios y hermandades*

En Italia proliferaron en los siglos XV y XVI asociaciones laicas denominadas *hermandades, compañías* y *oratorios*, dedicadas a la oración y a fines caritativos. Todas dependían de órdenes mendicantes (franciscanos) o de los obispos. La aspiración a la perfección, los ejercicios comunes de piedad y el servicio a pobres y enfermos eran las actividades que desarrollaban, en algunos casos, como la "Fraternidad del Divino Amor" de Génova, el oratorio de la hermandad tenía entre sus dependencias un hospital para enfermos incurables, ejemplo que fue seguido por las hermandades de Savona, Venecia, Milán, Bolonia, Roma y Nápoles.

El desarrollo de la Reforma en Italia, y sobre todo en Roma, nació de la influencia y actividad de estas hermandades en el mundo eclesiástico italiano de fines del siglo XV y principios del XVI. De todas ellas, la que cobró mayor importancia fue la hermandad del Oratorio del Amor Divino (1515), por estar en la corte romana y porque estuvo constituida por prohombres de la Curia que propugnaban la reforma global de la Iglesia, a través de la reforma individual de las personas, empezando por ellos mismos, lo que era factible a través de la predicación con el ejemplo.

El oratorio del Amor Divino estaba constituido por clérigos y laicos, en número de 60 personas, se reunían en la iglesia de Santa Dorotea in Trastevere. Una lista de sus miembros, fechada en 1524, ofrece una idea de su importancia e influencia: de las 56 personas que aparecen consignadas 14 son laicos, 6 obispos y el resto, incluyendo los poderosos cardenales Aleander, Sadoleto, Contarini y Giberti, eran miembros de la corte papal. Aquí constituían una influyente facción, fueron consejeros de Adriano VI y Clemente VII, e impulsaron la idea de renovación de la Iglesia *in capite*. Pero después del saqueo de Roma, en 1527 desapareció el oratorio; sus miembros se dispersaron y en sus respectivas diócesis propiciaron diversas reformas.

No obstante, de sus filas nació la orden de los teatinos, pilar de la contrarreforma romana, bajo el impulso de Caetano da Thiene y el cardenal Gian Pietro Caraffa –después Paulo IV–, que fue el primer inquisidor romano en 1546. La nueva orden era muy diferente de las entonces conocidas: no era ni claustral ni mendicante, abandonando su sustento a la providencia divina, el punto central era una escrupulosa observancia de los deberes del ministerio sacerdotal. Fruto de la inquietud religiosa procedente del impulso renovador de las hermandades, tuvo un

profundo influjo sobre las órdenes mendicantes (como los capuchinos, escindidos de los franciscanos en 1528), además, siguiendo sus pasos proliferaron en Italia un sinnúmero de nuevas órdenes religiosas: los barnabitas (Milán, 1533), los somascos (Somasca, 1540), ursulinas (Brescia, 1535), a la par que se producía una profunda reforma de las órdenes ya establecidas: la orden dominica de predicadores, los ermitaños de San Agustín (agustinos), los carmelitas, los franciscanos, etc.

### *La enmienda de la Iglesia*

Este ambiente de inquietud religiosa se enfrentaba a un hecho indiscutible, la fuerte mundanización de la curia romana. Pero, aunque no muy numerosos, existían en la curia individuos dispuestos a llevar a cabo la tan ansiada reforma, individuos que vieron su solución en un Concilio General de la Iglesia que encauzara la labor de la Iglesia bajo estas nuevas directrices. El Concilio lateranense fue la gran oportunidad perdida antes de la violenta irrupción de Lutero y la escisión de la cristiandad, sus efectos fueron muy limitados, reforzó la autoridad del papa al arrebatar a los obispos el control de las órdenes religiosas operantes en sus diócesis. Aparte de esto, no se eliminaron la venta de oficios, la acumulación de prebendas o la no residencia de los prelados.

El desenvolvimiento de la Reforma católica solo fue posible durante el pontificado de Paulo III (1534-1549), cuando ya el protestantismo había conmovido los pilares de la Iglesia. Pero no debe entenderse la actitud del papa Farnese como una reacción contra aquello sino como una continuación de lo que hemos ya descrito, la reforma *in membris* efectuada por laicos, hermandades y órdenes religiosas era una vía agotada que podía dar frutos contrarios a los intereses de la Iglesia si no se atacaba de una vez por todas una reforma *in capite*.

El cardenal Alessandro Farnese, elegido pontífice en un cónclave sorprendentemente rápido (11-13 de octubre de 1534), no parecía la persona más adecuada para efectuar la reforma. Su pasado más bien indicaba la tradicional corrupción mundana de la curia, pues obtuvo el capelo con Alejandro VI (el 20 de septiembre de 1493) pagando dinero y permitiendo que su hermana fuera amante del papa; paradigma de cardenal del Renacimiento, de vida fastuosa y disipada, había asumido tardíamente las órdenes mayores (1519), su constante preocupación por situar a sus hijos (Pier Luigi y Constanza) y después a sus nietos (Alessandro el Joven y Ottavio) empañaban también la credibilidad de su reforma.

En efecto, su obsesión por el encumbramiento de su familia (había tenido cuatro hijos), situada por el emperador entre la nobleza de Italia y el traspaso a su hijo Pierluigi de los ducados de Parma y Piacenza, influyeron decisivamente en su política temporal y religiosa. Su alianza con el emperador, pese a la óptica de oportunismo familiar, tuvo que ver con el cambio que imprimió respecto a su antecesor, Clemente VII, quien no supo hacer frente al problema luterano y fue incapaz de darse cuenta de la fuerza de las ideas renovadoras que bullían en el seno de la Iglesia. Paulo III vio en la reforma católica la vía por la que encauzar una demanda cada vez más acuciante, que si no se satisfacía podía llevar a la Iglesia a su ruina total.

Paulo III solo veía una salida, la reforma, pero esta sería inviable si no era fruto de un concilio general de la Iglesia, fruto de la reflexión de todos los representantes de la cristiandad. No obstante temía que el concilio cuestionase la supremacía papal, y mantuvo una línea ambigua y llena de contradicciones, por lo que hay que subrayar que hizo más por el papado que por la Iglesia. Muestra de su carácter contradictorio fue que, al poco de ceñir la tiara papal, creó cardenales a dos sobrinos suyos, pero también hizo cardenales a Gasparo Contarini, Gian Pietro Caraffa, Jacopo Sadoleto y Reginald Pole, eximios teólogos conocidos por su anticurialismo y sus ideas de reforma en profundidad. El papa fue más lejos al crear una comisión especial que investigase los abusos más frecuentes y sus causas así como la redacción de un preciso informe sobre la reforma, ordenó que esto se hiciese sin miedo y sin evasivas, atacando los problemas de raíz. La comisión, presidida por Contarini presentó sus resultados al pontífice en marzo de 1537: el *Consilium de emmendanda Ecclesia* (1537).

La obra de los comisionados era, por una parte, autocrítica con la Iglesia, pero por otra proponía remedios disciplinares para atajar el desorden imperante. Se acusaba y responsabilizaba a la curia romana, y también objetaba la excesiva autoridad del pontífice, que de pastor se había transformado en dueño de la Iglesia. Los abusos que había que erradicar eran:

- ordenación sacerdotal indiscriminada y fuera de control
- simonía: venta de oficios y beneficios eclesiásticos
- absentismo de los sacerdotes y prelados en sus parroquias y diócesis
- falta de honradez
- incuria y descuido de las obligaciones ministeriales de los sacerdotes
- concesión de dispensas por dinero
- nepotismo

Entre los remedios se proponía no solo la regeneración moral sino también al incremento de la disciplina, tanto para erradicar estos abusos como para reafirmar la autoridad de la cabeza sobre los miembros, cuya restauración precisaba la prohibición de debates y disputas doctrinales, pues propendían a la proliferación de herejías, imposición de la censura y establecimiento de medidas de vigilancia, como pudiera ser la Inquisición (curiosamente el *Consilium* apareció en el índice de libros prohibidos a finales del siglo XVI).

Paulo III intentó llevar a cabo algunas de las propuestas, pero debía plegarse ante el hecho de que la mayor parte de los abusos habían nacido de las necesidades pecuniarias de la Iglesia, y solo se atrevió a tocar aspectos concernientes a la moral y formación del clero. Solo cabía la introducción de una disciplina más severa. Por la bula *Licet ab initio*, en 1542, se creaba una nueva Inquisición que anulaba la autoridad de los obispos en esta materia, concentrando en Roma la vigilancia y represión de la heterodoxia, siendo su marco territorial Italia.

El primer inquisidor general, Gian Pietro Caraffa, organizó la institución siguiendo el modelo español, que se había manifestado sumamente eficaz para mantener la obediencia de los fieles. Estas medidas no eran una reacción sino una defensa, a través de ellas se ponía orden en una situación caótica de difusión de ideas que imponían más desorden en la Iglesia. Por otra parte dispuso de otra amplia renovación del colegio cardenalicio, y 80 obispos residentes en Roma fueron forzados a vivir en sus diócesis. Asimismo, algunas reformas fueron llevadas a cabo en los tribunales apostólicos de la Dataría (1537) y de la Penitenciaría (1539). No era posible avanzar en modificaciones de carácter pecuniario, dadas las dificultades financieras del papado. En todo caso, por entonces se renovaron tasas y gravámenes, que permitieran al pontífice superar su dependencia del tráfico de oficios, rentas y bienes eclesiásticos. Pero estos cambios eran muy modestos y no tocaban lo esencial, una reforma integral y creíble solo era posible si empezaba por Roma (*Purga Romam, purgatur mundus*), y para ello era preciso convocar un Concilio.

El problema que había que afrontar, al recurrir a la solución conciliar, era el riesgo de reaparición del conciliarismo dado el clima generalizado de antirromanismo existente en la Iglesia. A pesar de todo, la situación religiosa en Alemania era tan grave, que era preciso convocar un concilio universal de toda la Iglesia para efectuar su reforma. El temor al conciliarismo y la resistencia del papa a convocar el Concilio cedieron bajo las presiones del emperador: en 1536 se citaba en

Mantua con el objeto de condenar las herejías, la reforma de la Iglesia, la paz entre cristianos y la cruzada contra el Turco. Un concilio de estas características también requería unas circunstancias específicas para su celebración. En efecto, necesitaba del acuerdo y la colaboración de los poderes temporales y la guerra entre Carlos V y Francisco I había impedido su celebración, pues tras ser aplazado y convocado en Vicenza en 1537, se inhibieron de enviar a los suyos, mientras que los protestantes (Liga de Smalkalda) rechazaron enviar representantes.

El fracaso del coloquio de Ratisbona en 1541 y la penetración del protestantismo en Italia, así como las reiteradas presiones de Carlos V, obligaron a Paulo III a seguir insistiendo. No obstante, entre el papa y el emperador existían fuertes discrepancias en lo atinente al concilio. Carlos V quería una solución flexible y ecuménica, limitada a la reforma de las instituciones, que atacase los aspectos externos de la religión sin entrar en cuestiones más íntimas, es decir, una reforma de las estructuras pero de ningún modo una definición puntillosa de la fe, sin fijar el dogma, puesto que hacerlo sería iniciar una separación irreversible entre católicos y protestantes. Paulo III, por el contrario, deseaba una definición clara de las creencias, una delimitación de la ortodoxia que se tradujera en una firme fijación del dogma. Ello permitiría actuar contra los herejes, y coadyuvaría a la recuperación de la soberanía pontificia.

En 1542 hubo otra convocatoria, esta vez en Trento, que tampoco prosperó al estallar de nuevo la guerra entre Francisco I y Carlos V. Tras la paz hispano-francesa de Crépy (1544) parecían por fin superados los primeros obstáculos, convocándose para el 15 de marzo de 1545 en Trento. Como los obispos iban llegando con retraso, la apertura oficial se retrasó hasta el 13 de diciembre.

### *Evangelismo y valdesianismo en Italia*

Después del nombramiento de Paulo III (1534) como pontífice, los denominados "evangélicos italianos" ganaron gran influencia en la corte papal con el ascenso a cardenales de Contarini, Pole y Cortese. Por otra parte, Juan de Valdés, hermano del secretario de Carlos V, Alfonso de Valdés, había llegado a Italia en 1531 y era nombrado alto oficial al servicio del pontífice.

*El evangelismo católico romano*. Aun cuando respirara las fuentes originales del Evangelio que le dan su nombre, las captó e interpretó siempre con intento y deseo de reforma y pureza de la fe, pero hundiendo a la vez las raíces en

la tradición doctrinal católica romana y de ella derivando, en última instancia, la pureza del mensaje evangélico que integra dentro de sí la forma y el contenido de la tradición y doctrina católica romana [26]. Así pues, dentro de este evangelismo había una clara aceptación de una serie de dogmas:

– el papa como cabeza de la Iglesia
– el sistema jerárquico y sacramental de la Iglesia
– los sacramentos son siete
– aceptación de la transustanciación
– eficacia del sacramento por sí mismo o *ex opere operato*
– creencia en el purgatorio
– la salvación por la fe, pero por medio y con ayuda de las obras meritorias.

La doctrina católico-romana mantenía que las obras son muy importantes y que la voluntad humana contribuía a la salvación por medio de ciertas obras meritorias que Dios acepta, ya antes de la salvación personal, como *mérito de congruo*, o después de dicha salvación como *mérito de condigno*. En el primer caso, se establecería la justicia de Dios premiando las buenas obras del hombre anteriores a la recepción de toda gracia. En el segundo caso, Dios premiaría de acuerdo con la dignidad de cada obra realizada después de recibir la salvación. Los *protestantes* mantenían, por el contrario, que todas las obras ya antes o después de la salvación eran absolutamente inmeritorias en cuanto a su valor para tal efecto; por lo cual, las obras no se considerarían en sí meritorias para la salvación aunque no se les negara un valor moral y ético, social, etc.

Otra cuestión fundamental era el concepto de *gracia*. Para la doctrina católico romana implicaba varias gracias, que Erasmo mismo aceptaba. Para la reforma protestante solo había una gracia y esta es la gracia justificante. Se basa en el concepto paulino de gracia, que es siempre gracia soteriológica o salvífica y nada más. Fue este principio de la "sola gracia", juntamente con el otro lema de la "sola escritura" lo que conjuntamente dio como resultado una revisión y depuración del lenguaje teológico de la Reforma, eliminando de su vocabulario términos o conceptos que aunque podrían ser patrísticos, sin embargo, no se podían apoyar en la Escritura, principalmente en el sentido paulino.

Este evangelismo italiano (estudiado por Simoncelli y por Firpo) había encontrado amplio eco en la curia romana, en los cardenales Contarini y Pole, y se

[26] P. SIMONCELLI: *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo*, Roma 1979.

reactivó con la llegada a Roma de un grupo procedente de Nápoles, donde habían entablado amistad con Juan de Valdés (Flaminio, Carnesecchi, Rullo, Villamarina, etc). Encontramos a Valdés en Roma en 1531, tras haber huido de la Inquisición española. Después de diversas vicisitudes, se estableció en Nápoles en 1535, año en que escribió *Diálogo de la Lengua,* formando en su entorno un círculo de amigos y afines. Al año siguiente culminó el *Alfabeto cristiano*, en el que expresaba su convicción de que la Biblia enseñaba, más que una doctrina, un aprendizaje vital. Sin duda, los ecos de sus antiguas pero estrechas relaciones con los alumbrados resonaban en la importancia que concedía a la lectura de las Escrituras como inspiración personal. Sus doctrinas de renovación espiritual y de reforma de la Iglesia en Nápoles habían encontrado eco, en particular, en Ochino, general capuchino. El *valdesianismo* tuvo un contenido evangélico esencialmente, y pronto suscitó las sospechas de la romana inquisición.

*Valdesianismo y evangelismo en la ecclesia Viterbiensis*. Después de que Juan de Valdés se asentase en Nápoles, en 1535, se convirtió en el confidente de nobles damas como Julia Gonzaga y Vitoria Colonna, y presidió una iglesia en la que se contaba el vicegeneral de los capuchinos Bernardino Ochino (1487-1564) y el oratoriano Marco Antonio Flaminio. Estos, no solo discutían de teología en casa de los Gonzaga, sino que predicaban en público. El grupo se deshizo tras la muerte de Juan de Valdés en la primavera de 1541, no obstante, ya antes de esta fecha el grupo estaba quebrado. La partida hacia Roma de Flaminio, Carnesecchi, Rullo, Villamarina, miembros del grupo, había tenido lugar en abril-mayo, es decir, justamente en las semanas en que Contarini parecía llegar –en Ratisbona (1540)– a aquel precario acuerdo con Melanchton sobre el problema de la justificación, que fue rechazado tanto por Roma como por los luteranos [27]. A su vuelta a Roma, Contarini tuvo que escuchar acusaciones de ser luterano, lo que puso en evidencia la quiebra política y religiosa que se fraguaba en Europa. Las dieta de Ratisbona y las doctrinas de Contarini, más destinadas a aparecer ambiguas que a sostener rígidas posiciones, marcaron también la quiebra del grupo que hasta entonces había encontrado en él a su guía [28]. El primero que tomó distancias fue el cardenal Pole, que el 12 de mayo,

27 M. Firpo: *Entre alumbrados y espirituales*, Madrid 2000, pp. 226-227.

28 P. Simoncelli: *Evangelismo italiano del Cinquecento...*, *op. cit.*, pp. 101-106.

aduciendo motivos de salud, se alejó de Roma para trasladarse a Viterbo en calidad de legado del Patrimonio de San Pedro.

El repentino traslado de muchos discípulos de Juan de Valdés a Roma en la primavera de 1541, cuando todavía estaba vivo, el solícito confluir de todos ellos en la casa de Pole, dando impulso a la llamada *ecclesia Viterbiensis*, encuentra su explicación en semejante actitudes doctrinales [29]. Es aquí donde encuentra raíces y motivación la fractura del evangelismo italiano, el cada vez mayor ensanchamiento doctrinal entre Contarini y Pole, que el eco y la polémica relacionada con Ratisbona dejaron entrever también al exterior. Desde mayo de 1541 se arrinconó a Contarini y, desde agosto de 1542 (cuando murió el cardenal veneciano) Pole se convirtió en la cabeza de aquella esperanza de renovación religiosa. Por consiguiente, desde mayo de 1541 en adelante, no ya Nápoles, sino el grupo de los llamados *spirituali,* recogidos en torno al cardenal inglés, fue el centro y el núcleo del valdesianismo, que de tal manera entraba en el vértice de la institución eclesiástica. Flaminio, Canesecchi, Rullo y Villamarina se marcharon a Roma, donde los dos primeros se establecieron en el palacio del cardenal Gonzaga. Rullo quedó con Pole como huésped, mientras que Villamarina "a los pocos días se acomodó al servicio del cardenal Morone". Jacobo Bonfadio se acomodaba con el cardenal florentino Niccolò Ridolfi. De esta manera, los discípulos de Valdés se instalaron en las casas de prelados como Pole, Bembo, Ridolfi, Morone y trenzaron una tupida red de contactos personales y espirituales [30].

La llegada del grupo napolitano a Viterbo –según señala Firpo– parecía indicar el éxito de la propaganda de los valdesianos, su capacidad de insertarse solícitamente en las líneas de fractura que ya separaban a Pole de Contarini y que ellos mismos habían contribuido a determinar, su voluntad de asumir un papel activo en la crisis de aquellos años, de utilizar políticamente las varias posibilidades operativas ofrecidas por el gran prestigio del cardenal inglés y de otros autorizados prelados y por su peso institucional en el vértice de la iglesia. Este fue en el fondo, el significado global de aquella convergencia que ofrecía a Pole un rico

[29] J. C. NIETO: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979, pp. 215 ss.; AA. VV.: *Los Valdés. Pensamiento y Literatura*, Cuenca 1997; F. GUI: *L'attesa del Concilio*, Roma 1998.

[30] Sobre las relaciones de estos cardenales, J. I. TELLECHEA IDÍGORAS: *Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole: Un navarro en la restauración católica de Inglaterra*, Pamplona 1977.

y refinado patrimonio de doctrinas y actitudes religiosas que, en su misma dimensión espiritualista, hacía visible en el seno de la Iglesia católica ideas u orientaciones teológicas que ya habían impuesto a su inquieta conciencia, pero sin reducirlos a posiciones reformadas, sino más bien diferenciándolas de ellas; y al mismo tiempo daba a aquellas convicciones y orientaciones, no tanto una precaria legitimación de tipo más o menos conscientemente nicodemítico, sino una precisa función política y religiosa en el clima de espera y esperanza que se vinculaba con la inminente convocatoria conciliar. No es posible, en efecto, circunscribir el empeño de Flaminio, y con él el papel del valdesianismo en el ámbito de la *ecclesia Viterbiensis*, dentro de los estrechos confines de aquella actividad de estudio y de meditación, los pocos documentos que quedan indican que eran también para propaganda y comunicación con el exterior. No cabe duda que el plato fuerte de aquellas doctrinas lo constituían los escritos de Valdés. Además, en años siguientes, subsistieron estrechos vínculos entre el grupo de Pole y los valdesianos que permanecieron en Nápoles.

Por entonces veía la luz el *Beneficio de Cristo;* escrito por el benedictino Benedetto de Mantua hacia 1540 se convirtió en el eje del evangelismo italiano [31]. Tras circular su manuscrito y ser enmendado por Flaminio, fue impreso en Venecia en 1543. Las influencias de Valdés y de las ideas protestantes en su contenido eran patentes, toda vez que encontraba en la justificación por la fe el camino para la salvación.

### 3.5. *La Reforma en España*

En las últimas décadas del siglo XIX, un joven y osado investigador se propuso estudiar la historia de todos los españoles que habían disentido o se habían separado de la doctrina cristiana de la Iglesia de Roma a lo largo de la historia [32]. No era la primera vez que un historiador español abordaba tema tan espinoso,

[31] M. Rosa: "Il beneficio di Cristo: interpretazioni a conronto", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 12 (1975), pp. 609-620; P. Simoncelli: *Evangelismo italiano del Cinquecento...*, *op. cit.*, pp. 101-106.

[32] M. Menéndez Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles*. La primera edición de la obra, en tres volúmenes, fue publicada en Madrid por la Librería Católica San José entre 1880-1882. La edición que hemos utilizado es la publicada en 2 vols., Madrid 1978.

pues, para estas fechas, ya habían aparecido fundamentados estudios al respecto como la *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II* (1851) de Adolfo de Castro o la colección de los *Reformistas antiguos españoles* que Luis Usoz y Río había comenzado a publicar por los mismos años. Con todo, la obra de Menéndez Pelayo tuvo el éxito de convertirse en el paradigma de investigación sobre este tema, hasta el punto de que todos los personajes, que en ella se mencionan, fueron relegados al bando de los "equivocados" de la Historia de España, de modo que sus ideas no han sido estudiadas en las universidades españolas hasta tiempos muy recientes.

*Planteamientos historiográficos*

Al margen de la intencionalidad ideológica con la que el polígrafo santanderino escribió dicha obra, dada la situación política concreta que atravesó, no cabe duda de que planificó su estudio de acuerdo con los planteamientos historiográficos de su época; es decir, desde los ideales románticos de unidad nacional [33]. El deseo de recuperar las señas de identidad de la nación española llevó a Menéndez Pelayo a recorrer el pasado buscando las raíces sobre las que se asentaba la conciencia de *españolidad*. Comprobada la disparidad lingüística, étnica y cultural de España, concedió una importancia primordial a la religión. La esencia de la nación española había sido el cristianismo y, a partir del siglo XVI, el catolicismo [34]: "la Reforma en España –afirmaba– es solo un episodio curioso y de no grande trascendencia... Desengañémosnos: nada más impopular en España que la herejía y de todas las herejías, el protestantismo". En resumen, concluía: "El genio español es eminentemente católico; la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera" [35].

Esta visión integradora del pensamiento español se observa con claridad en el prólogo a la primera edición de su magna obra, en la que denomina a todos

[33] J. M. Jover Zamora: "Caracteres del nacionalismo español, 1854-1874", *Zona Abierta* 31 (1984), pp. 4-7; P. Cirujano Marín, T. Elorriaga Planes, J. S. Pérez Garzón: *Historiografía y Nacionalismo español, 1834-1868*, Madrid 1985, pp. 6 y ss.

[34] A. Santoveña Setién: *Menéndez Pelayo y las Derechas en España*, Santander 1994, p. 37.

[35] Las citas en M. Menéndez Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles*, *op. cit.*, I, pp. 46 y 48.

los estudiados con el epíteto cariñoso de "nuestros heterodoxos" [36]; es decir, parte integrante de esa colectividad que forman los españoles. Por consiguiente, no creemos que Menéndez Pelayo quisiera escribir, en dicha obra, solamente una apología en favor de la religión católica, como después se ha tratado de presentar [37], ya que la simpatía con que trató a estos personajes y la pasión que puso en descubrir su pensamiento, le llevó a engrandecerlos de tal modo, que quedó mal con los políticos ultra-conservadores de su época, quienes al principio le habían apoyado [38].

Años después, en 1937, Menéndez Pidal escribía su famoso artículo sobre la *idea imperial hispana* de Carlos V, siguiendo la visión integradora de don Marcelino, en el que trataba de *hispanizar* la política europea del emperador haciéndola derivar del mismísimo Fernando el Católico [39]. En la misma fecha aparecía la clásica obra de Marcel Bataillon (*Erasme et l'Espagne*), apoyada en una sólida investigación, en la que venía a demostrar que en la España del siglo XVI no habían existido ni herejes ni luteranos, sino solamente erasmistas. Es más, el gran hispanista francés llegaba a afirmar que el erasmismo:

[36] La unidad de España tenía, para don Marcelino, un fundamento religioso. Así lo expresa en su *Historia de los Heterodoxos*, cfr. P. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Estudios sobre Menéndez Pelayo*, Madrid 1984, pp. 82-85.

[37] Véanse, al respecto, los comentarios de A. SANTOVEÑA SETIÉN: *Menéndez Pelayo y las Derechas...*, *op. cit.*, pp. 218-225 y 250-251.

[38] A. SANTOVEÑA SETIÉN: *Menéndez Pelayo y las Derechas...*, *op. cit.*, pp. 61-74; M. CAMPOMAR FORNIELES: *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los Heterodoxos españoles*, Santander 1984, pp. 246-253. Para la ideología política y militancia de Menéndez Pelayo, R. SANZ DE DIEGO: "Una aclaración sobre los orígenes del integrismo: la peregrinación de 1882", *Estudios Eclesiásticos* 62 (1977), pp. 91-122; C. ROBLES MUÑOZ: "La Unión Católica. Su significación y su fracaso", *Burgense* 28 (1987), pp. 109-187; J. M. MAGAZ FERNÁNDEZ: *La Unión Católica (1881-1885)*, Roma 1990. Asimismo, resulta muy clarificador B. URIGUEN: *Orígenes y evolución de la derecha española. El neocatolicismo*, Madrid 1986.

[39] La edición que hemos utilizado, R. MENÉNDEZ PIDAL: *La idea de Carlos V*, 6ª ed., Madrid 1971. Sobre las ideas de Menéndez Pidal, J. PÉREZ VILLANUEVA: *Don Ramón Menéndez Pidal (1869-1968)*, Madrid 1991. Sobre la interpretación de don Ramón Menéndez Pidal, véase mi trabajo en J. MARTÍNEZ MILLÁN (dir.): *La Corte de Carlos V*, *op. cit.*, I, pp. 29-32.

> Es el único [camino] que permite descubrir la continuidad que existe entre la agitada época de Carlos V [...] y los dramas íntimos de la Contrarreforma [40].

Según esta interpretación, en los reinos hispánicos no habría existido Reforma, sino solamente un Renacimiento cultural y espiritual de raíces erasmistas. Bataillon no hacía sino llenar de contenido las categóricas afirmaciones de historiadores germanos y anglosajones coetáneos, como Victor Kemplerer, quien afirmaba con rotundidad que "no hubo un Renacimiento español" [41], o Aubrey F. Bell, quien recurría a los "modos de ser españoles" para interpretar el Renacimiento hispano [42], al igual que K. Vossler lo hacía desde el punto de vista religioso [43]. Tal visión fue asumida íntegramente por la mayor parte de los especialistas en el tema y se ha mantenido hasta los tiempos actuales a pesar de las serias advertencias y objeciones que algunos historiadores españoles le pusieron [44].

La razón del éxito del libro de Bataillon radicaba (además de su meticulosa y completa investigación) en que, al reconocer como heterodoxos (erasmistas) a

[40] "Prefacio de la edición francesa". Utilizamos la siguiente edición, M. BATAILLON: *Erasmo y España*, México 1966, p. VII.

[41] V. KEMPLERER: "Gibt es eine spanische Renaissance?", *Logos. Internationale Zeitschrif für Philosophie der Kultur* 16 (1927), pp. 129-161.

[42] A. F. BELL: "Notes on the Spanish Reinaissance", *Revue Historique* 80 (1930), pp. 319-695. He seguido la traducción que hizo E. Juliá Martínez en *El Renacimiento español*, Zaragoza 1944. Una crítica acertada a todas estas interpretaciones, en M. BATLLORI: *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona 1987, pp. 3-50.

[43] K. VOSSLER: *Algunos caracteres de la cultura española*, 4ª ed., Madrid 1962, afirmaba: "Si España no se adhiere a la Reforma es, ante todo, porque no le hacía falta, lo que viene a querer decir que habían conservado su juventud, ductilidad y viabilidad" (p. 102).

[44] Al respecto, E. ASENSIO: "El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos, franciscanos, italianizantes)", *Revista de Filología española* 36 (1952), pp. 31-99. En 1985 se celebró un interesante congreso en Santander cuyo objetivo era precisar el alcance e influencia que había tenido la obra del gran hispanista francés, y en el que –sorprendentemente– a la hora de definir el concepto de *erasmismo*, se ponía de manifiesto que aún no se tenía completamente claro; así lo señalaba M. Revuelta:

> "El erasmismo es para unos un episodio, para otros la clave del pensamiento del siglo XVI en su primera mitad. El erasmismo es herejía o cristianismo auténtico, paulinismo, religión interior frente a prácticas petrificadas, antiescolasticismo, acicate moral frente a clérigos cuyo Dios era su vientre..." (M. REVUELTA SAÑUDO y C. MORÓN ARROYO [eds.]: *El erasmismo en España*, Santander 1986, p. 6).

todos los disidentes religiosos españoles, se daba unidad, no solo a la evolución política de España (lo que ya había hecho Menéndez Pidal) sino también ideológica y religiosa, ya que se negaba que hubieran existido herejes. Los herejes solamente habrían estado en la imaginación de los inquisidores, quienes exageraban la heterodoxia de los perseguidos por el temor a la expansión de la Reforma [45]. De esta manera, el gran hispanista francés venía a integrar también a todos los españoles en su evolución histórica, al considerar erasmistas (católicos al fin y al cabo) a todos aquellos que habían sido marginados [46]. Esta teoría se veía reforzada, además, por otra interpretación globalizadora de la Historia de España, que ha tenido una amplia influencia sobre historiadores y literatos: Américo Castro identificó o, al menos, puso en relación a los heterodoxos españoles con las minorías étnicas que existían en la península durante los siglos XV y XVI (judeoconversos y moriscos), mientras que a los españoles castizos los equiparaba con los católicos ortodoxos [47]. Tal enfoque (seguido por los discípulos de don Américo) ha dado frutos interesantes y sugestivos estudios sobre todo en el campo de la literatura.

La abundante bibliografía que derivó de semejantes planteamientos no ha ayudado mucho a perfilar una respuesta satisfactoria sobre la Reforma en España, pues el tema se ha enfocado tratando de mostrar la existencia o no de protestantes

[45] J. I. TELLECHEA IDÍGORAS: "El protestantismo castellano (1558-1559). Un *topos* (M. Bataillon) convertido en *tópico* historiográfico", en M. REVUELTA SAÑUDO y C. MORÓN ARROYO (eds.): *El erasmismo en España*, *op. cit.*, pp. 304-321. Tellechea hace referencia a esta opinión de Bataillon y explica cómo esta idea se ha ido difundiendo entre los historiadores. El gran historiador vasco termina su trabajo señalando que "quizá no estará de más recordar que para acometer con seriedad ciertos temas es preciso poseer al menos un bagaje conceptual teológico" (p. 321). De la misma opinión que Tellechea es Nieto, quien, curiosamente, también concluye su estudio advirtiendo sobre la necesidad de conocer la teología para deslindar este problema (J. C. NIETO: *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Genève 1997, p. 770). Tanto para Nieto como para Tellechea, en la España de mediados del siglo XVI, hubo luteranos.

[46] Lo pone de manifiesto, A. HUERGA: "Erasmismo y Alumbradismo", en M. REVUELTA SAÑUDO y C. MORÓN ARROYO (eds.): *El erasmismo en España*, *op. cit.*, pp. 341-342. Por su parte, M. ANDRÉS MARTÍN: *Los Recogidos*, Madrid 1976, afirma: "la historia espiritual de España en los últimos treinta años se ha hecho *sub specie Erasmo*" (p. 11).

[47] *La realidad histórica de España*, 60ª ed., México 1975. La primera edición apareció en 1962.

a través del estudio exhaustivo de fechas y datos históricos de la posible infiltración de libros y propaganda luteranos en los reinos peninsulares y los individuos o grupos que los recibían [48], declarándolos protestantes porque tenían o parece que tenían ciertas ideas semejantes a las de Lutero o sus seguidores. Evidentemente, este enfoque se niega a admitir, ya de antemano, que hubieran existido personajes hispanos con las mismas o parecidas ideas que las del monje alemán antes de que este rompiese con la Iglesia de Roma. Sin embargo, una lectura desapasionada y atenta de los escritos o ideas que determinados reos hicieron a la Inquisición demuestra que defendieron ideas muy semejantes a las de Lutero sin haber leído sus obras. De la misma manera, muchos de los individuos acusados de luteranos tenían ideas que ellos reconocían afines a las que enseñaba la universidad de Alcalá a principios del siglo XVI. Hubo, pues, ideas coincidentes con las luteranas en muchos que sufrieron los autos de fe de Sevilla y Valladolid, etc.; ahora bien, estas ideas no los hacían seguidores de Lutero, ni ellos se sentían como tales. Seguían siendo fieles cristianos, pero se daban cuenta que había una diferencia entre su manera de pensar y ser *católico romano*. Por consiguiente, en sus conciencias eran buenos católicos, sin embargo, eran luteranos en las conciencias de los inquisidores.

### *Reformas y observancias*

Para entender el problema en su complejidad es preciso remontarse a finales del siglo XV. La reforma religiosa e intelectual del cardenal Cisneros tuvo como base un programa de actividades que se dividen en tres aspectos fundamentales: reavivamiento de la piedad medieval por medio de traducciones al romance de obras seleccionadas; reforma administrativa e institucional de conventos, monasterios y episcopados; fundación de la Universidad Complutense (1508). Como puede percibirse, este triple programa estaba orientado a tres niveles: popular, eclesial y académico.

De estas reformas cisnerianas, con su tolerancia hacia todas las formas de piedad y devoción popular, derivan variedades de movimientos religiosos populares en Castilla la Nueva. Cisneros plantó las semillas, pero algunas no dieron

[48] A este respecto, consideramos que el trabajo más completo sobre la infiltración de los libros e ideas luteranas en la península es el de A. REDONDO: “Luther et l’Espagne de 1520 à 1536”, *Melánges de la Casa de Velázquez* 1 (1965), pp. 109-165.

fruto esperado. Estos grupos diversos y complejos se remontan a 1509, mucho antes de que surgiera la ruptura de Lutero. Efectivamente, la Reforma fue en Castilla anterior al centro de Europa [49]. En consonancia con la reina Isabel, Cisneros propició la traducción y publicación de obras espirituales como las de san Bernardo, santa Ángela de Foligno, santa Catalina, san Juan Clímaco, la *Teología mística* de Hugo de Balma, traducida al castellano con el título de *Sol de contemplativos* (Toledo 1514), etc. De esta manera, no solo había unión entre personas, sino entre los escritos también existía una comunicación con las mismas o parecidas corrientes espirituales europeas. Las primeras obras nórdicas publicadas en la península fueron la *Imitación* de Tomás de Kempis (Barcelona 1482), los *Quator novissimis* de Dionisio el Cartujano (Valencia 1496) y el *Tractatus de spiritualibus ascensionibus* de Gerardo Zutphen (Montserrat 1499). Paralelamente, el famoso *Ejercitario* de García Jiménez de Cisneros desplazaba al de Zutphen y utilizaba el *Rosetum* de Mombaer. Asimismo, se conocieron las obras místicas de Ruysbroeck, Tauler y Suso, a los que precedió Enrique Herp con su *Espejo de perfección*. Cisneros fue pues el punto en el que confluyeron los distintos movimientos espirituales del siglo XV [50].

Desde el punto de vista espiritual, la reacción contra el *conventualismo* y en favor de la *observancia* también continuó influyendo en el tránsito del siglo XV al XVI entre las diversas órdenes religiosas. El triunfo de la *observancia* se produjo en Castilla a finales del siglo XV cuando, tras una serie de breves papales concedidos en 1493, al año siguiente Cisneros, cuyo ideal espiritual fue apoyado por Isabel la Católica, la impuso obligatoriamente en todos los conventos franciscanos. La reforma había comenzado por los conventos femeninos catalanes, mediante el envío de visitadores, el relevo de abadesas y prioras, la reordenación de clausuras y normas, y la selección de los capellanes confesores. Al poco, las medidas se extendían a los monasterios masculinos, tanto castellanos como de la Corona de Aragón: los benedictinos, a cargo de los obispos de Coria y Catania y del arzobispo de Messina; los dominicos no anduvieron a la zaga, e incluso antes, como los intentos por establecer eremitorios, en los que se retiraban tres o cuatro

[49] J. C. Nieto: *El Renacimiento y la otra España...*, *op. cit.*, pp. 83 ss.

[50] Una lista bastante completa de las obras que Cisneros mandó traducir del latín al castellano y su posterior publicación en J. C. Nieto: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma...*, *op. cit.*, pp. 96-97.

religiosos a vivir en la soledad, siguiendo el ejemplo de Pedro de Villacreces y san Pedro Regalado. No se debe olvidar el núcleo dominico que surgió en torno a la beata de Piedrahita, amparada por el propio Cisneros y bajo la fama de cuyos milagros pretendía formar un grupo de reformados, ni tampoco a personajes reformistas, como fray Pablo de León, que intervinieron activamente a favor de los revoltosos comuneros. Este grupo, a los que se pueden añadir personajes como el padre Tomás de Matienzo, confesor de la reina Juana, llegó a enfrentarse al provincial de la Orden dominica cuando corregía dichas tendencias espirituales, que de ninguna manera se pueden relacionar con los *alumbrados*, si bien, tenían en común una tendencia *mesiánica* (conquista de los Santos Lugares y lucha contra el infiel) muy arraigada en la espiritualidad franciscana de principios del siglo XVI. Ahora bien, aunque existieron tales tendencias la reforma de la orden de Santo Domingo, encabezada por fray Diego de Deza, se desarrolló por una vía espiritual más intelectual de acuerdo a sus principios tradicionales (vida de oración, vida de estudio, observancia regular y apostolado).

Dicha vía discrepaba de los teólogos y practicantes de la *observancia* franciscana en varios puntos, tales como la lectura de los libros espirituales en lengua romance, lo que no era considerado conveniente por los dominicos, como tampoco se mostraban favorables a una frecuencia excesiva de los sacramentos (sobre todo la comunión), ni de practicar habitualmente la oración mental, por considerar que ello rayaba en la herejía de los *alumbrados*. Asimismo, mientras que por una parte la corriente espiritual más intelectual que defendían los dominicos se atenía exclusivamente a la razón fundada en las Sagradas Escrituras y en las resoluciones de la Iglesia, y no quería hacer ninguna innovación, por otra parte la corriente de tendencia más mística que defendía la reforma franciscana y que dio lugar al *recogimiento*, admitía la autoridad de la Iglesia pero creía que las personas espirituales recibían inspiraciones de Dios y, por consiguiente, promovía la renovación cristiana del pueblo por medio de la oración y la frecuencia de los sacramentos. La mentalidad de los intelectualistas era preferentemente extrínseca y conservadora; la de los místicos era inmanente y renovadora. La espiritualidad de los intelectualistas llevaba a la sequedad religiosa y al formalismo, pero resultaba fácil de controlar por la autoridad, mientras la espiritualidad de los místicos era más personal y vivencial, pero frecuentemente podía derivar en herejía y resultaba difícil de vigilar por los dirigentes eclesiásticos. El recogimiento consistió en una vía ortodoxa de espiritualidad que enlazó con la mística

española posterior. Surgida en el seno de las casas de recogimiento franciscano observante, esta corriente rechazaba el estudio de la teología especulativa e insistía en la práctica de la oración mental y en la vida ascética.

La universidad de Alcalá fue la más concreta expresión de la voluntad de Cisneros de reformar la Iglesia; una magnífica manifestación, a nivel cultural, del espíritu franciscano-evangélico de Cisneros, con primacía de los estudios teológicos sobre los estudios jurídicos. En particular, de las distintas ramas de la Escolástica, Cisneros apoyó la cátedra dedicada a Escoto y a los nominalistas, en clara contradicción con el tomismo predominante en Salamanca.

En Alcalá fue donde vio la luz la monumental *Biblia Políglota Complutense*. Al parecer, en Alcalá de Henares las primeras imprentas funcionaron en 1492 con la publicación de la *Gramática Latina,* de Antonio de Nebrija. Poco después se añadieron ediciones de la traducción de fray Ambrosio de Montesinos de la *Vita Christi Cartoxano Romançado* (1502). El impulso que dio Cisneros a las ediciones se manifestó con claridad en 1510, cuando ordenó que acudiera el impresor Arnao Guillén de Brocar, que a la sazón se encontraba en Logroño. Por entonces, ya estaba en marcha el magno proyecto de elaborar una nueva traducción de la Biblia, habiendo constatado los numerosos errores de la *Vulgata,* afrontada, entre otros, por Pedro de Osma, virtuoso en llevar la crítica filológica a terrenos teológicos. Compuesta por seis tomos (en folio), hubo de transcurrir un largo y a veces sinuoso trayecto editorial, pues aunque la impresión se completó entre 1515 y 1517, la obra no estuvo disponible hasta 1522, una vez concedida, no sin apreturas, la licencia papal para su difusión. La *Políglota* incluía en cada página el texto hebreo, el griego, el caldeo, con traducciones latinas interlineales, y la versión tradicional de la *Vulgata*.

En definitiva, las reformas auspiciadas en tiempos de los Reyes Católicos por Cisneros marcaron la evolución de la espiritualidad hispana durante el siglo XVI, pues configuraron las dos vías principales de acceso a Dios: una, intelectual y formalista, ortodoxa, que pretendía acceder a la divinidad a través del intelecto, la liturgia y las ceremonias, que enlazaría con la renovación de la Escolástica; otra, mística, que buscaba a Dios en el corazón mediante la voluntad, la oración mental y la comunión en el espíritu. Fue en esta última donde residieron las principales corrientes heterodoxas, cuando no heréticas, objeto de la acción inquisitorial.

*III: La difusión de la Reforma*

*Los alumbrados*

Los alumbrados representan la línea herética de la espiritualidad hispana de la primera mitad del siglo XVI. El foco alumbrado cuajó en el antiguo reino de Toledo, en el palacio ducal de Guadalajara, bajo la mirada benévola de los Mendoza, después duques del Infantado, donde se movían Isabel de la Cruz, Pedro Ruiz de Alcaraz y María Cazalla. En Escalona, el viejo marqués de Villena, Diego López Pacheco, tío de María Padilla, esposa del comunero Juan de Padilla, tenía como contador a Pedro Ruiz de Alcaraz y como paje a Juan de Valdés [51]. Diego López Pacheco fue un entusiasta de los franciscanos y fray Francisco de Osuna le dedicó su *Tercer Abecedario Espiritual,* que escribió en el convento de La Salceda. Una estrecha relación existía entre los conversos, versados en cuestiones económicas, y la nobleza territorial; así, por ejemplo, el padre del alumbrado Francisco Ortiz [52] fue mayordomo del embajador Rojas, y su hermano Juan Ortiz fue secretario del Almirante de Castilla.

Además de Toledo, existió otro foco de alumbrados situado en el eje Salamanca-Valladolid-Logroño, en el que transitaron figuras importantes del alumbradismo, que pusieron en conexión ambos focos (Toledo-Valladolid), siendo las más preclaras Francisca Hernández, el bachiller Medrano y Bernardino Tovar [53]. Si Alcalá de Henares estaba envuelta en gente de esta tendencia, el bachiller Medrano, cura de Navarrete, estaba muy ligado a la familia del duque de Nájera. El gran protector de Medrano fue don Antonio Manrique de Lara, a quien sirvió Ignacio de Loyola como gentilhombre entre 1517 y 1521. Bien en Navarrete, donde estaba la residencia del duque y donde era beneficiado Medrano, bien en Valladolid, donde Ignacio asistió a las Cortes de 1518 y más tarde en 1519 y 1520, Íñigo de Loyola debió conocer y tratar a Medrano [54]. Medrano

[51] A. MÁRQUEZ: *Los Alumbrados*, Madrid 1972; J. C. NIETO: *Juan de Valdés y los orígenes...*, *op. cit.*; M. ANDRÉS MARTÍN: "Los alumbrados de 1525", *Arbor* 84 (1973), pp. 123-130, y *Nueva visión de los Alumbrados de 1525*, Madrid 1973.

[52] A. SELKE: *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Francisco Ortiz*, Madrid 1968.

[53] L. FERNÁNDEZ MARTÍN: "Íñigo de Loyola y los alumbrados", en *Ignacio de Loyola en Castilla*, Valladolid 1989, pp. 160-161; J. E. LONGHURST: "Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara", *Cuadernos de Historia de España* 27 (1958), pp. 119 ss.

[54] L. FERNÁNDEZ MARTÍN: "Íñigo de Loyola y los alumbrados", *op. cit.*, p. 192.

era converso y su hermana era la madre de Mari Ramírez, la criada de Francisca Hernández. Medrano había conocido a la beata Francisca Hernández (en 1517) en Salamanca por mediación de fray Juan Hurtado, franciscano. Mantuvo conversaciones con ella durante dos años hasta que se asentó en Salamanca, tiempo que Medrano le pasaba dinero para mantenerse porque Francisca era pobre [55]. A consecuencia de las habladurías que surgieron, el provisor de la diócesis de Salamanca, Cristóbal de Alba, inició un proceso a Francisca Hernández y al bachiller Medrano, cuya sentencia fue el destierro de la ciudad, motivo por el que se fueron a Valladolid [56]. En esta ciudad vivieron en casa de Bernardino de los Ríos, excelente letrado fiel partidario de las Comunidades [57]. Muy pronto, los inquisidores de Valladolid ordenaron al grupo que no vivieran bajo el mismo techo y Francisca pasó a habitar la casa de Francisco de Texeda, donde las personas que la visitaban eran conversos como la hija de Juan Vivero, esposa de Pedro de Cazalla; Blanca de la Serna, hija de Luis de Serna; además de Medrano, Bernardino Tovar, Diego de Villarreal y otros.

Pertenecían a la pequeña clase media urbana y entre ellos había frailes mercedarios y franciscanos. Aquellos que no pertenecían a las órdenes religiosas, no habían recibido una formación universitaria, pero por eso no eran carentes de conocimientos, producto de una formación autodidacta que se había acelerado con la explosión de los libros impresos. No se debe olvidar que esta generación de alumbrados eran los que, siendo niños, habían visto la expulsión de los judíos en 1492. Lo que pudiera haber de resentimiento había sido altamente sublimado al servicio de una religión más pura y sincera, menos ritualista [58].

El movimiento resulta complejo en sus orígenes y no ofrece un simple modelo de ideas religiosas comunes que puedan ser definidas como características del mismo, considerado como un todo. No se puede precisar con certeza el momento

[55] L. Fernández Martín: "Íñigo de Loyola y los alumbrados", *op. cit.*, pp. 164-166. Francisca Hernández era natural de Canillas (Salamanca) y era hija de labradores pobres. El trato que adquirió Medrano con la beata en Salamanca fue muy amistoso dado que le remediaba sus problemas de subsistencia.

[56] J. Pérez Escohotado: *Proceso al bachiller Antonio de Medrano, un alumbrado epicúreo*, Logroño 2001.

[57] J. Pérez: *La revolución de las Comunidades de Castilla*, Madrid 1977, pp. 481-482.

[58] J. C. Nieto: *El Renacimiento y la otra España…*, *op. cit.*, pp. 85-87.

inicial del movimiento ni quiénes se hallaban implicados en él. La primera persona que trajo cierta organización sistemática al movimiento alumbrado fue Isabel de la Cruz, quien, en 1512, predicaba la sumisión de la voluntad humana a Dios, y cuyo discípulo principal fue Pedro Ruiz de Alcaraz [59]. Alcaraz, pronto se sintió atraído por las enseñanzas de Isabel y a tener gran entusiasmo por la lectura de las Sagradas Escrituras, que repetía de memoria. En 1523 fue invitado a Escalona a entrar al servicio del marqués de Villena, Diego López Pacheco. Allí, Alcaraz reunió un grupo de discípulos a quienes enseñó los principios pasivos del *dejamiento*, dando él mismo ejemplo de comportamiento durante la misa: en lugar de arrodillarse y santiguarse en los momentos indicados, se mantenía de pie, rígido como una estatua, sumido en la más profunda meditación, rechazaba el ayuno, la oración en alta voz, la confesión, etc., solamente había que someterse a la voluntad de Dios [60]. En 1525, la inquisición de Toledo, basándose principalmente en las denuncias contra Alcaraz e Isabel de la Cruz, promulgó un edicto especial contra los alumbrados en el que se condenaban 48 de sus postulados [61]. En el proceso y condena final de Alcaraz, el tribunal de Toledo declaró herético al movimiento reformista de los *alumbrados*, y al obrar así suprimió en España la posibilidad de una reforma religiosa a nivel popular, independiente del misticismo, del erasmismo y del luteranismo.

¿Cuál fue la herejía de los alumbrados? Se ha de tener en cuenta que la herejía se produce cuando se niega un dogma o se establecen las bases de la conciencia autónoma como soberana y receptora de una revelación que resulta contraria a la que establece la Iglesia. Los alumbrados se desarrollaron dentro de la Iglesia; ahora bien, su concepto individualista de la conciencia no se cristalizó en una negación de la institución de salvación. Isabel de la Cruz, Alcaraz o Francisco Ortiz simplemente creían que el Espíritu Santo mismo, sin necesidad de ninguna otra autoridad, se revelaba en el corazón y en la mente del creyente. El Espíritu Santo, sin ninguna experiencia mística, infundía en la mente la convicción de que la interpretación individual –sin otras autoridades– es la misma que el

[59] M. Serrano y Sanz: "Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 7 (1903), pp. 1-16, 126-139. Su proceso en AHN, Inquisición, leg. 106.

[60] J. E. Longhurst: "Alumbrados, erasmistas y luteranos...", *op. cit.*, pp. 105-106.

[61] AHN, Inquisición, lib. 1299, fols. 551r-556v.

propio Espíritu daba a la conciencia individual, que a su vez se convertía en conciencia autónoma libre de la tradición y de la autoridad. O sea, la herejía de los alumbrados establecía las bases de toda conciencia autónoma y como tal era el mayor peligro para la institución eclesial [62]. Es preciso relacionar el movimiento alumbrado con el movimiento luterano ya que –a juzgar por las declaraciones de los reos en los procesos– los alumbrados precedieron al surgimiento de Lutero, al menos, en cinco años y, desde luego, no tuvieron ninguna relación con las doctrinas ni con el monje alemán, lo que les constituye como un movimiento herético autóctono [63].

A partir de 1530, la Inquisición comenzó a identificar a los alumbrados con los erasmistas, a pesar de que estos lo negaran y tacharan a aquellos de iletrados: Juan de Valdés, María Cazalla, Juan del Castillo, Miguel de Eguía y Bernardino Tovar fueron algunos de los que fueron tratados indiscriminadamente de este modo [64]. Tal vez, el proceso más importante fue el de Bernardino Tovar, universitario y hermano de Juan de Vergara (secretario de Cisneros). Ambos fueron denunciados por la alumbrada Francisca Hernández, quien actuó por venganza. Usando el testimonio de Francisca, que fue apoyado por su sirvienta Mari Ramírez, el fiscal detuvo a Vergara, en 1533, y lo acusó de alumbrado, erasmista y luterano. El juicio de Vergara fue importante no solo por la relevancia del personaje, sino porque se estableció el principio de que el erasmismo era parte de la misma herejía hallada en el luteranismo y en los alumbrados.

### *El erasmismo en España*

El erasmismo comenzó a difundirse por España desde los contactos y viajes que tuvieron lugar entre los Países Bajos y España con ocasión del enlace entre Felipe I y Juana I y, posteriormente, durante la regencia de Cisneros y la llegada

62 J. C. Nieto: *El Renacimiento y la otra España...*, *op. cit.*, pp. 83-85, y *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma...*, *op. cit.*

63 Sobre este último punto, A. Selke: "Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados", *Bulletin Hispanique* 54 (1952), pp. 125-152; M. Andrés: "La consolidación del Santo Oficio", en J. Pérez Villanueva y B. Escandell (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid 1984, I, pp. 490-491, 498-499.

64 J. E. Longhurst: "Alumbrados, erasmistas y luteranos...", *op. cit.*, p. 119.

de Carlos I. No en vano, en 1516 Erasmo había dedicado al nuevo soberano el *Instituto principis christiani*. Con estas ideas comunicó y comulgó el cisneriano Juan de Vergara, llegado a Brujas en 1520, como secretario del nuevo arzobispo de Toledo, Guillermo de Croy. Así pues, el erasmismo comenzó a difundirse por España en torno a 1520, insertándose en un terreno abonado por las corrientes que venían del siglo anterior y que se desarrollaron a la sombra del franciscanismo. Tales corrientes se oponían a la rutina y a las creencias tradicionales, al mismo tiempo que volvían a los textos básicos del cristianismo y rechazaban todo el fárrago escolástico, lo que coincidía con el erasmismo. Si las corrientes medievales reclutaron sus seguidores entre las órdenes monásticas y las clases humildes, los seguidores del erasmismo fueron universitarios. Es cierto que todos rechazaron las formas de piedad exterior y el método escolástico; pero las diferencias entre dichas corrientes fueron agudas.

En 1525 se editó el *Enchiridion* en latín, y al año siguiente en español, traducido por el arcediano de Alcor, Alfonso Fernández de Madrid. Sus ediciones llegaron a la decena en unos dos años. La influencia del erasmismo podría dividirse en tres vertientes:

- elogio del espíritu, desvalorización de las ceremonias rutinarias y de las manifestaciones externas.
- el retorno al mensaje directo y original de Cristo, con el consiguiente regreso a las Sagradas Escrituras y el descrédito de la Escolástica.
- la influencia literario-intelectual, expresada en la difusión de proverbios, misceláneas, coloquios, críticas sociales, que según algunos autores pasando por el *Viaje de Turquía* llegaría al Brocense y a Cervantes.

En todo caso, la fuerza del erasmismo no tardó en encontrar una resistencia en la misma proporción. La traducción de Erasmo del Nuevo Testamento suscitó una agria respuesta de los profesores alcalaínos Diego López de Estúñiga y Sancho Carranza. El surgimiento de Lutero y la expansión de sus ideas por toda Europa se tradujeron en recelos antierasmistas y, por supuesto, antihumanistas. Durante esta etapa, el inquisidor general fue Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla, desde 1523 hasta 1538 en que murió. Manrique sintonizaba con la reforma cisneriana y sentía simpatía por anhelos de reforma más o menos identificadas con el erasmismo, ahora bien, se vio en la necesidad de perseguir a los "alumbrados" por ser herejes, al igual que controló la entrada de libros luteranos

en los reinos [65]. Ahora bien, se resistió a prohibir las obras de Erasmo y lo consiguió en la célebre congregación celebrada en Valladolid (1527) sobre el tema; no obstante, Manrique caía en desgracia del emperador Carlos V en 1529 y, desde esta fecha, el erasmismo español no contó con defensores influyentes. A partir de 1530, la atmósfera ideológica cambió en España y el humanismo también. Si de momento las obras de Erasmo se salvaron, no corrieron mejor suerte sus seguidores. Luis Vives escribía "corremos tiempos en los que ni hablar ni callar podemos sin peligro. Han sido presos en España Vergara y su hermano Tovar, con algunos otros muy doctos...".

En 1535, Juan de Vergara fue condenado a multa y reclusión, y Ruiz de Virués a abjuración *de levi* y dos años de cárcel. También fueron procesados por sus simpatías con el erasmismo el editor Eguía, Pedro de Lerma, Mateo Pascual, Miguel de Mezquita, López de Illescas y Juan del Castillo. En 1536 fueron prohibidos los *coloquios.* Los erasmistas comenzaron a cambiar: si utilizaban una lengua y un estilo humanistas, el contenido de sus escritos reforzaba la tradicional defensa ética y religiosa de los saberes por el peligro que de lo contrario pudiera suceder. Numerosos seguidores del humanista holandés comenzaron a ser procesados por la Inquisición y las obras del maestro cayeron en la prohibición a principios de 1536 cuando el Consejo de Inquisición enviaba una acordada en la que decía:

> ... Por muchas vías tenemos información que los *Coloquios* de Erasmo o algunos dellos, que están traducidos al romance, han causado y causan muchos errores en la fe ... porque diz que están no verdaderamente traducidos ni rectamente impresos. E porque visto, se podrían argüir muy grandes inconvenientes en las cosas de nuestra fe católica y religión cristiana, conviene que con toda diligencia se provea el remedio dello. Por ende, proveed luego, señores, que en las librerías de vuestra administración se averigüe su hay los dichos *Coloquios* [66].

Al año siguiente la prohibición se extendía a todos los *Coloquios*, por consejo de la universidad de París.

En el contexto de la literatura espiritual renovadora, Juan de Valdés (1498?-1541) ocupó un lugar singular con su *Diálogo de Doctrina Cristiana* (publicado en enero de 1529), que conoció una rápida difusión por toda la península. Entre sus lectores se encontraron personajes de diverso rango, y muchos de ellos

65 K. WAGNER: "El arzobispo Alonso Manrique, protector del erasmismo y de los reformistas en Sevilla", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 45 (1982), pp. 349-350.

66 M. BATAILLON: *Erasmo y España*, *op. cit.*, pp. 345 ss.

fueron procesados por alumbrados o erasmistas. No olvidemos que, tras estudiar en Alcalá, Valdés había contactado con los alumbrados en Escalona, en el castillo del marqués de Villena. Amigo de Erasmo, denunciado también a la Inquisición, Valdés tuvo que huir hacia Italia, y en Nápoles conectó con las corrientes evangélicas.

*Los brotes de luteranismo*

El Santo Oficio tuvo dificultades para distinguir con precisión las características, semejanzas y diferencias de las diversas herejías espirituales que se desarrollaron en este período. En particular, alumbrados, erasmistas y luteranos fueron sin más identificados, con escasos matices. Hasta mediados del siglo XVI la labor de la Inquisición en relación con el luteranismo se centró en la prohibición de libros y en la vigilancia de entrada de libros en la península. El período comienza con una provisión del cardenal Adriano de Utrecht a todos los tribunales prohibiendo la circulación y lectura de las obras de Lutero:

> habemos sido informados que algunas personas con mal celo y por sembrar cizaña en la Iglesia de Cristo, nuestro redentor, han parecido y parecerá que se trayan en España las obras nuevamente hechas por Martín Luter de la orden de San Agustín, las quales diz que están imprimidas para las publicar y vender en estos reinos. E porque cumple mucho a la honra de Dios y ensalzamiento de nuestra Santa Fe Católica... Mandamos vos, que luego mandéis con grandes censuras y penas civiles y criminales que ninguno sea osado de tener, vender, ni hacer vender pública ni secretamente libros algunos de las dichas obras ni parte de ellas, sino que dentro de tres días del día de la publicación del dicho vuestro mandamiento [...] traigan y presenten ante vos todos los libros de las dichas obras, y así habidos [...] los haced quemar públicamente [67].

Dos días después, se recibía una carta del emperador en Tordesillas poniendo en guardia al Consejo de Inquisición de la expansión de las ideas de Lutero y animándoles a vigilar las fronteras. Hasta el descubrimiento de los núcleos luteranos en Sevilla y Valladolid, descubiertos en 1558-1559, apenas si existen noticias de la existencia de seguidores del monje alemán [68].

[67] AHN, Inquisición, lib. 317, fol. 317, fol. 182r-v.

[68] A. Redondo: “Luther et l’Espagne de 1520 à 1536”, *op. cit.*, pp. 109-165.

*Sevilla*. Resulta conocido que el precursor de la reforma en Sevilla fue Rodrigo de Valer, natural de Nebrija y de familia con riquezas, que:

> había adquirido en su adolescencia, algún conocimiento de la lengua latina y mediante él, revolvía de día y de noche las Sagradas Escrituras, cuyo constante estudio le valió el retener en su memoria una buena parte de ellas [...], los Inquisidores, 26 años antes, habían condenado públicamente en Sevilla por seudo apóstol y vilísimo impostor [69].

No obstante, los personajes más significativos del foco luterano de Sevilla fueron los doctores Egidio, Constantino de la Fuente y Vargas. Ambos estaban graduados por la universidad de Alcalá, de donde salieron en 1531. Egidio fue a Sigüenza y ejerció allí sus funciones de teólogo. De allí fue invitado a ir a Sevilla como canónigo magistrado a recomendación de su predecesor Pedro Alexandro, tomando posesión de su cargo en el otoño de 1534. Por su parte, Constantino llegó a Sevilla en el verano de 1533. Poco después, llegaba Vargas desde Medinaceli, quien se unía a los dos anteriores ocupando el cargo de maestro de Sagradas Escrituras en la catedral. De lo poco que se sabe de Vargas, parece que había ocupado la cátedra de teología escotista en Alcalá desde abril de 1529 a diciembre de 1532, y que la abandonó por la cátedra de teología moral. El trío, como amigos que eran, colaboraron ejerciendo sus funciones: Constantino y Egidio como predicadores, mientras Vargas explicaba Sagradas Escrituras. La vida de Juan Gil culminó con la crisis de 1549, de la que no se recuperó. En abril de 1549, Constantino había recibido una invitación para unirse a la corte imperial como predicador de Carlos V y como uno de sus capellanes. Por estas mismas fechas, Egidio era elegido por Carlos V como obispo de Tortosa, pero los informes que llegaron a la Inquisición impidieron su nombramiento. En septiembre de 1549, Gil y Vargas eran apresados por la Inquisición. Vargas murió poco después y la muerte le libró de los sufrimientos, pero Egidio fue puesto en la cárcel del tribunal de la Inquisición ¿Cómo sucedió la persecución? Parece que fue iniciada por un compañero o amigo de Egidio que también había escuchado el mensaje de Valer y luego se cambió de bando. Así lo cuenta Reginaldo:

[69] J. C. Nieto: *El Renacimiento y la otra España...*, *op. cit.*, pp. 97-129; M. Menéndez Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles*, *op. cit.*, I, pp. 783-870; G. Kinder: "Un grupo de protestantes del siglo XVI en Aragón desconocidos hasta ahora", *Diálogo Ecuménico* 21 (1986), pp. 171-216, y "Reformadores sevillanos del siglo XVI", *Archivo Hispalense* 65 (1982), pp. 87-105; K. Wagner: "La biblioteca del Dr. Francisco de Vargas, compañero de Egidio y Constantino", *Bulletin Hispanique* 78 (1976), pp. 313-324.

> Corro, anciano venerable, que era uno de los inquisidores y conocía la piedad de Egidio y la perversidad de los que lo acusaban, le ayudaba también mucho en su negocio, a pesar de que a ella se oponía su malvado compañero Pero Díaz, quien, por ser un ambicioso hipócrita, había desertado al bando contrario después de renunciar a la verdad, que de Valer, el de Lebrija, [...] había aprendido [70].

La relación de Valer y Egidio no fue fugaz. Hubo reciprocidad y Egidio no se olvidó de defenderlo cuando Valer estuvo en la Inquisición. Las actividades de Gil, por su parte, como elocuente predicador no se llevaron a cabo en secreto. Gil, Constantino y Vargas tenían títulos académicos, no eran legos como Valer, y desempeñaron sus funciones con naturalidad aparente, con cierta cautela; pero eran conscientes de que algún día podían ser denunciados, lo que así ocurrió.

*VALLADOLID*. Por lo que se refiere al núcleo de Valladolid, quien parece que fue el creador del núcleo fue un caballero italiano, procedente de Verona, que sobre el año 1550 fijó su residencia en España después de haber militado en los ejércitos imperiales. Quizá por su matrimonio con Isabel de Castilla, mujer procedente, por rama bastarda, del rey don Pedro el Cruel, fue nombrado en 1554 corregidor de Toro, cargo que había dejado en 1557 para vivir como un privado en Villamediana, en la cercanía de Logroño. Buen conocedor de los puntos de discrepancia entre los católicos y los protestantes, centraba en ellos la atención de sus seguidores, y, en el mejor de los casos, los llenaba de dudas y desconfianza frente a la fe recibida. En su proceso dijo, con las mejores maneras, que aquella doctrina la había oído predicar en Italia, mas que su intento nunca había sido dogmatizar ni presumir de enseñar, sino que, si venía ocasión de hablar de cosas de Dios, hablaba lo que se le ofrecía, sin tener arte ni propósito ninguno particular.

Esa era la doctrina que había enseñado dentro de su casa, logrando formar en Logroño y Villamediana el exiguo grupo de cinco personas, de las cuales solo una, el contador Francisco de Herrera, murió por sus convicciones. Probablemente, la nueva doctrina se habría quedado en aquel círculo de familiares y amigos si don Carlos no hubiera trabado amistad con el párroco de Pedrosa, en las proximidades de Toro, don Pedro de Cazalla. En el año 1554, el italiano le comunicó abiertamente sus posiciones acerca del purgatorio, y lo fue ganando progresivamente a su causa, no sin que antes hubiera inquirido el nuevo catequizando

[70] N. CASTRILLO BENITO: *El 'Reginaldo Montano': primer libro polémico contra la Inquisición española*, Madrid 1991, p. 87.

la opinión del prestigioso teólogo Bartolomé Carranza, que por aquellas fechas salía de España para Inglaterra en la comitiva de don Felipe. La nueva mentalidad de Pedro Cazalla no tardó en ejercer sobre sus feligreses un proselitismo eficaz. En su entorno se aglutinaron unas nueve personas, que recibieron las nuevas doctrinas. El más aventajado discípulo de Seso y Cazalla fue Juan Sánchez, natural de Astudillo; un joven que había estudiado gramática y que no había podido realizar su pretendida vocación monástica. Por algún motivo que seguramente hay que unir a la transformación espiritual que se estaba operando en sus maestros, Juan Sánchez salió de casa de su amo, y, después de servir algún tiempo en la de Catalina de Ortega, vallisoletana, devota de las mismas ideas, huyó a Flandes, donde fue capturado y devuelto a España por orden de Felipe.

Al mismo tiempo que se iniciaba la amistad del cura de Pedrosa con don Carlos de Seso, ganaba este para su causa a un vecino de Toro: el bachiller Herrezuelo, que por su capacidad y condición de jurista iba a tener una gran influencia en el grupo de unas diez personas que se formó en esta ciudad y en Zamora. No todas fueron iniciadas por él, pero pocas se sustrajeron a las reuniones que se tenían en su casa, donde su mujer, Leonor de Cisneros, era la primera seguidora de sus doctrinas. El visitante más asiduo de esta familia parece que fue, según los procesos, don Juan de Ulloa, un comendador de la Orden militar de San Juan, que se había convertido en el extranjero. No obstante, cuando el protestantismo castellano adquirió verdadero cuerpo fue cuando, por obra de Pedro Cazalla, penetró en Valladolid, en casa de su madre, doña Leonor de Vivero, y desde allí pudo infiltrarse en algunos centros religiosos y nobiliarios de la ciudad gracias a las múltiples relaciones que poseía esta familia. Uno de sus hijos, el doctor Agustín de Cazalla, canónigo de Salamanca, poseía una carrera intelectual brillante. A los diecisiete años comenzó a estudiar en el colegio de San Pablo de Valladolid, teniendo por maestro a Bartolomé de Carranza. De allí pasó a Alcalá, donde estuvo estudiando hasta los veintiséis años. En 1542, el emperador lo nombró predicador y capellán suyo. Esto le permitió viajar por Europa junto a Carlos V hasta 1552, en que volvió a la península. Pasó a residir en Salamanca, desde donde hacía cortos viajes a Valladolid. Tal vez, el más proselitista fue Francisco de Vivero, el tercer hijo clérigo de la familia, que llevó la herejía a su parroquia de Hormigos (Palencia), y a sus dos hermanas, Leonor y Beatriz, monjas de Santa Clara y Belén, quienes, a su vez, la introdujeron en sus respectivos conventos. En este

último, la subpriora, María de Guevara, se dedicó con todo entusiasmo a propagar la nueva doctrina; y como en el convento había miembros de las familias de Poza y Alcañices, emparentadas entre sí y amigas de los Cazalla, también fueron ganadas para la causa [71].

[71] Sobre el tema, J. L. González Novalín: "La gran batalla de la Inquisición española contra el Luteranismo en Castilla", en R. García Villoslada (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, III/2: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid 1980, pp. 230-245; J. I. Tellechea Idígoras: *Tiempos recios*, Salamanca 1977.

# Religión y división política

# Capítulo IV

## *Confesión y construcción del Estado*

La pluralidad de iglesias, derivada de la Reforma, obligó a los príncipes a articular confesiones rígidas que definiesen la ortodoxia con el fin de saber su pertenencia a cada una de ellas. Tal proceso llevaba implícita la creación de nuevos organismos e instituciones para implantarlas. A este proceso (que se extiende durante la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII) se le ha denominado *confesionalización*. La formación de las nuevas iglesias tuvo su inicio con las primeras pugnas luteranas en la década de 1520 y finalizó al concluir el siglo XVII, cuando Francia restableció la unidad religiosa por la fuerza (1685), cuando Inglaterra aseguró el carácter protestante de su monarquía (1688-1707) y cuando el arzobispo de Salzburgo expulsó a los protestantes de sus tierras (1731). Obviamente, Iglesia y Estado colaboraron en todos los sitios para cortar las partes autónomas fuera del cuerpo de su comunidad cristiana. El procedimiento básico consistió en el establecimiento de la respectiva doctrina de manera clara y pura y su conveniente formulación en una confesión de fe, que sería usada a medida de toda ortodoxia.

## 4.1. *Precisiones historiográficas y conceptuales*

Por *confesionalización* se debe entender –de acuerdo con los creadores de este paradigma metodológico [1]– la formación de las instituciones e ideologías religiosas en el luteranismo, calvinismo y catolicismo: este proceso conllevó la articulación de los sistemas de creencias, el recrudecimiento de los distintos cuerpos clericales, la constitución y desarrollo de las instituciones de cada iglesia con sus distintos ritos; y también, la *confesionalización* se refiere al proceso por el que se consolidaron las estructuras de las monarquías de la Edad Moderna, la imposición de la disciplina social y la formación de las iglesias confesionales que transformaron la sociedad. Tal concepto está íntimamente ligado al de "disciplinamiento social"; es decir, al proceso de transformación de valores sociales y personales que sustentan la obediencia colectiva a determinadas dinámicas institucionales (eclesiásticas o estatales). De ahí que, a pesar de aplicarse para resolver y definir un problema historiográfico eclesiástico, la confesionalización y el "disciplinamiento social" se refieren a fenómenos globalizadores que aluden a la historia social, cultural y política.

### *Una respuesta de la sociología a la construcción del "Estado Moderno": "social disciplining"*

Efectivamente, para entender el surgimiento de este "paradigma" historiográfico que es la *confesionalización*, es preciso ponerlo en relación con la formación del denominado "Estado moderno" y con la crisis del modelo "estatal" que surgió a mediados del siglo XX [2]. La insatisfacción que los métodos tradicionales

[1] W. Reinhard: "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Zeitschrift für Historiche Forschung* 10 (1983), pp. 257-277. Había tratado el tema en "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Archiv für Reformationsgechichte* 68 (1977), pp. 226-252. La formulación más sistemática de la *confesionalización* hecha por H. Schilling se encuentra en "Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620", *Historische Zeitschrift* 246 (1988), pp. 1-45. También hace referencia en *Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands*, Kirksville 1991, "Introducción" (pp. 1-10).

[2] Para entender este contexto, T. A. Brady, Jr.: "Confesionalization: The Career of a Concept", en J. M. Hadley, H. J. Hillerbrand y A. J. Papalas (eds.): *Confesionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot 2004, pp. 1-20.

producían en los historiadores a la hora de comprender la realidad del Estado, al estar basados eminentemente en estructuras carentes de arraigo social, llevó a cambios en los planteamientos y en la metodología histórica. El estudio de la construcción del Estado se reducía –en buena medida– a la historia de la administración, cuyos orígenes no se dudaba en buscarlos en la Baja Edad Media. Ahora bien, las instituciones y la burocracia no constituyen toda la historia política y resulta erróneo creer que su estudio exclusivo permite colegir el sentimiento de los ordenamientos políticos de una sociedad articulada por elementos distintos a la nuestra, al igual que los mecanismos del ejercicio del poder en su interior. De ahí que surgieran las críticas con nuevos planteamientos y métodos de investigación.

Por una parte, el primer intento de "hacer más social" el aparato del Estado partió de la denominada "historia social de la administración", para lo cual el profesor L. Stone inventó el método prosopográfico, quien lo definía como "la investigación retrospectiva de las características comunes a un grupo de protagonistas históricos mediante un estudio colectivo de sus vidas". En España, dicha metodología fue introducida por el profesor P. Molas Ribalta [3], a quien han seguido numerosos investigadores, realizando excelentes estudios. La utilización del método prosopográfico ha dado por resultado la investigación denominada *network analisis*, proponiendo –en palabras del citado Molas Ribalta– que:

> Tal esfuerzo no debe agotarse en una acumulación descriptiva, sino que se orienta hacia una síntesis explicativa, hacia una ordenación de los datos dispersos en función de las hipótesis de trabajo.

No obstante, fue G. Oestreich, quien –en un artículo ya clásico– resumía en parte sus planteamientos sobre el neoestoicismo, relacionándolos con algunas aportaciones que había realizado Otto Brunner con respecto a la forma de vida nobiliaria en la época moderna [4]. En dicho trabajo, el absolutismo ya no se expresaba de forma primordial en la administración estatal ni en las doctrinas políticas; el eje del mismo se encontraba en el modo de vida. Los súbditos experimentaron

[3] Sobre la definición de prosopografía, L. STONE: *El Presente y el Pasado*, México 1980, p. 61; P. MOLAS RIBALTA: *Historia social de la Administración en el siglo XVIII*, Barcelona 1980.

[4] El concepto de *social disciplining* fue empleado, por primera vez, por G. OESTREICH: "Strukturprobleme des europäischen Absolutismus", *Geist und Gestaalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, pp. 179-197. Desarrolló el concepto en *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982.

el control y la represión de todas las manifestaciones de su vida pública y privada. El autocontrol y el autodominio fueron fenómenos propios de este proceso *psicológico y moral* de disciplina social que acabó imponiéndose al conjunto del Estado y de la economía a través de la *burocracia*, el mercantilismo y el militarismo. De esta manera, el ascenso del Estado absolutista fue, por tanto, resultado directo de los conflictos confesionales desencadenados por la Reforma. Significó el triunfo de la política sobre la teología. La disciplina eclesiástica fue una más de las distintas disciplinas a las que se sometió la sociedad.

Es preciso advertir que la clave para comprender en toda su amplitud este paradigma de la "construcción del Estado" (como es la "disciplina social") hay que remontarla a Max Weber, al que invocaba expresamente Oestreich en sus escritos, cuando afirmaba que:

> Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por disciplina debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática [5].

De esta manera, tanto Weber como Oestreich señalaban la insuficiencia de la coerción para la construcción del Estado.

La "disciplina" muestra la íntima conexión con los dos aspectos centrales de la historia europea:

a) la individualización del hombre como centro del actuar social;
b) la construcción a tal fin de los aparatos institucionales y sus fundamentos normativos.

De la interferencia entre ambos aspectos surge la política moderna. Los esfuerzos hasta ahora acabados en esta dirección se han centrado en dos filones interpretativos: el de Norbert Elías sobre la corte [6] y el de Michel Foucault sobre la represión [7].

[5] M. WEBER: *Economía y Sociedad*, México 1964, p. 43.

[6] N. ELÍAS: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México-Madrid 1987 (ediciones en 1939, 1969, 1977-1979), y *La sociedad cortesana*, México-Madrid 1982. La refundación del absolutismo social sobre los pilares de las buenas maneras y de la corte de Luis XIV ha sido acogida en historiadores como F. VON KRUEDENER: *Die Rolle des Hofes im Absolutismus*, Stuttgart 1973; H. C. EHALT: *La corte di Vienna tra Sei e Settecento*, Roma 1984 (ed. en alemán, 1980); O. RANUM: "Courtesy, Absolutism, and the Rise of the French State, 1630-1660", *Journal of Modern History* 53 (1980), pp. 426-451.

Desde este punto de vista, la disciplina hace referencia a la disposición del hombre a uniformarse con los criterios inspiradores del "orden" en el que se encuentra inserto y por tanto en la formación del Estado [8]. El concepto de "disciplina" nos envía al individuo en su pura función social. A través de la disciplina se evocan dos legados más elementales y más fuertes que ligan al hombre a la sociedad: la transmisión del saber y las reglas de vida y comportamiento. Resulta evidente que entre los dos hechos existe una proporción de tipo funcional: no se da regla común de vida sin la posibilidad de transmitir y recibir normas de comportamiento como tampoco es pensable una tradición de normas sin la existencia de una organización sistemática de estas últimas en cuerpos definidos. La circulación estrecha entre ambos momentos puede asumir carácter virtuoso (civilización) cuando la identificación de los sujetos entre quienes van destinadas las normas y las normas mismas son satisfactorias, o carácter vicioso (represión) cuando tal identificación cae en crisis y necesita de nueva sistematización o por degenerar las normas [9]. Para el profesor Schiera:

> *Le istituzioni non sono altro che la cristallizzazione dei molteplici incontri fra comando e obbedienza che s'instaurato attraverso le due vie della legittimazione e della disciplina* [10].

[7] M. FOUCAULT: *Vigilar y castigar*, Madrid 1983. Las teorías de Foucault han sido aplicadas, entre otros, por A. M. HESPANHA: "Representación dogmática y proyectos de poder", en *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid 1993, pp. 61-87.

[8] Sobre el tema, P. PRODI (ed.): *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medievo ed età moderna*, Bologna 1994; E. F. RICE, Jr.: *The Foundations of Early Modern Europe 1460-1559*, New York 1994. No obstante, el auténtico defensor de esta forma de entender el Estado es el profesor P. SCHIERA, quien coordina el número monográfico sobre "Disciplina, disciplinamiento", en *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 18 (1992) y promueve congresos con títulos tan expresivos como G. CHITTOLINI, A. MOLHO, P. SCHIERA (dirs.): *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medievo ed età moderna*, Bologna 1994; W. SCHULZE: "Il concetto di disciplinamento sociale nella prima età moderna in G. Oestreich", *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 18 (1992).

[9] P. SCHIERA (coord.): "Disciplina, disciplinamiento", *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 18 (1992), p. 315.

[10] P. SCHIERA: "Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno", en G. CHITTOLINI, A. MOLHO, P. SCHIERA (dirs.): *Origini dello Stato..., op. cit.*, p. 22.

En este nexo entre eficacia preformativa y eficacia prescriptiva de su función cultural se encuentra el carácter distintivo de la disciplina como estructura profunda de la antropología política occidental; esto es, como síntesis de las diversas formas morales del comportamiento asociativo, capaz de hacer cumplir en este último un salto de cualidad notable respecto a motivaciones puramente intersubjetivas a favor de una acción colectiva reconocida como objetivamente válida, en términos también de coacción. La disciplina adopta diversos significados: enseñanza, instrucción, aprendizaje, estudio, etc. Pero también, regla de comportamiento, "actitud a dominar con la voluntad, a precio de sacrificio, los propios impulsos para conseguir algo", etc. La disciplina contempla un reclamo del concepto de sistema en la óptica peculiar (y necesariamente cosmológica) de la composición de las partes a un todo. Desde este punto de vista se abre una vía que une estrechamente una estructura de pensamiento político y de la experiencia política: *el bien común*. En un interesante artículo, David Knox señala que, ya desde la Edad Media, san Agustín asociaba la disciplina a la *caída del hombre*. Los términos entre el siglo VII y el XV son: disciplina, arte, doctrina, ciencia, etc. En el siglo XII, los estudios estaban asociados al *trivium* y las artes y al *quatrivium* y sus disciplinas. El resurgir de las letras en dicho siglo tuvo que ver mucho con la instauración de la disciplina [11].

A partir de aquí, otros historiadores, con más o menos fortuna, han incidido en la disciplina como elemento fundamental para la "construcción del Estado", remontándose en épocas pretéritas que de ningún modo pensaban los sociólogos que asumieron este paradigma para explicar la imposición de una confesión, como advierte oportunamente W. Schulze:

> *Disciplinamento sociale designa pertanto un intendimento storico propio di un'epoca, che può a sua volta richiamarsi alla consapevolezza diffusa di un progressivo disciplinamento. Disciplinamento sociale è una costruzione concettuale ideal típica che reduce ad un comune denominatore astratto evento storici della vita spirituale e materiale, conzesioni ético-religiose cosi como la realtà giuridica e socio-economica* [12].

En este contexto, es preciso recordar que el concepto de "disciplina social" fue creado en un medio protestante alemán: se inspiró en el sociólogo Max Weber, cuya formación y preocupaciones intelectuales estaban inscritas en el más

[11] D. Knox: "Disciplina. Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa", *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 18 (1992), pp. 335-370.

[12] W. Schulze: "Il concetto di disciplinamento sociale...", *op. cit.*, p. 372.

auténtico protestantismo alemán. Weber y, posteriormente, Schilling (también protestante) argumentaron que la estrecha relación entre modernidad y disciplina social se basaba en el ascetismo interiorizado de los calvinistas [13].

*La creación del concepto "confesionalización"*

El paradigma *confesionalización* surgió en Alemania durante la década de 1970, como una línea de investigación novedosa en respuesta a la crisis historiográfica que, por entonces, atravesaba dicho país. Se trataba de investigar el papel desempeñado por las comunidades religiosas, denominadas "confesionales", entre la Edad Media y la Edad Moderna. Una "confesión" es testimonio de creencia; puede ser biográfica o eclesiástica. Durante el siglo XVI se extendió desde los principios de fe a las iglesias o comunidades que manifestaban ser de ellas. Este uso fue propio, aunque no exclusivo, de los territorios del Imperio, donde se enfrentaron diversas confesiones [14].

No es un misterio el hecho de que la formación de las confesiones ha sido un tema importante dentro de la historiografía alemana. En este sentido, el luteranismo y el calvinismo han sido considerados como los modernizadores de la nación, mientras que el catolicismo representaba el pasado. Es así como, en este contexto historiográfico y sobre los planteamientos del "disciplinamiento social", Ernest W. Zeeden trataba de explicar la difusión e implantaciones de las confesiones religiosas en el Imperio durante el siglo XVI, inventando el término "la formación de confesiones" (*Konfessionsbildung*) al constatar las evoluciones paralelas de las reformas luterana, calvinista y católica. En sus investigaciones, Zeeden insistía en la similitud de la evolución de las tres confesiones, que desarrollaron sistemas coherentes de doctrina, de ritos, de personal y de instituciones [15].

[13] R. Po-Chia-Hsia: "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Manuscrits* 25 (2007), p. 36.

[14] T. A. Brady, Jr.: "Confesionalization: The Career of a Concept", *op. cit.*, pp. 5-6.

[15] Al respecto, véase la colección de artículos de E. W. Zeeden: *Konfessionsbildung*, Stuttgart 1985. Una definición de dicho concepto, realizada por el propio autor en *Die Entstechung der Konfessionen*, München-Wien 1965, p. 7. Muy clarificador, con bibliografía completa sobre el tema, resulta el trabajo de P. T. Lang: "Konfessionsbildung als Forschungsfeld", *Historisches Jahrbuch* 100 (1980), pp. 479-493.

Por las mismas fechas en que Zeeden formulaba sus ideas, un historiador calvinista, Heinz Schilling realizaba su tesis doctoral sobre las relaciones de las dos confesiones protestantes (luteranismo y calvinismo) en el noroeste del Imperio y descubría que el conde de Lippe, calvinista, suprimió las libertades de los burgueses luteranos con el fin de unificar la religión. Schilling concluyó que la asociación de las dos confesiones protestantes era coincidente; por tanto, la idea de relacionar el calvinismo con la democracia –como era la opinión generalizada entre los historiadores alemanes– había que revisarla. Schilling dedujo que las dos confesiones protestantes no se debían entender, una y otra, como más o menos modernas, sino que las dos estaban guiadas por el mismo programa de renovación religiosa y disciplina social y que ambas jugaron un papel equiparable en la modernidad de la sociedad entre 1550 y 1650 [16].

Mientras que los grupos calvinistas formaron los núcleos para el disciplinamiento social en los territorios del norte de Europa, la reforma católica, afirmaba Wolfgang Reinhard, no podía ser entendida tras el concilio de Trento sin disciplina social. En un interesante y sugestivo artículo, W. Reinhard puso en relación la renovación católica con las efectuadas por las otras dos confesiones, al mismo tiempo que formuló los tres principios que caracterizaron la "construcción de la confesiones":

a) la 'reforma' y la 'contra-reforma' tuvieron estructuras paralelas;
b) la confesionalización creó grupos sociales de acuerdo a una variedad de pensamientos, incluyendo la formulación del dogma, propaganda confesional, educación, disciplina, rituales y lenguaje;
c) la confesionalización reforzó la centralización política cuando las monarquías de la Edad Moderna utilizaron la religión para consolidar sus límites territoriales, incorporando la iglesia dentro de su burocracia e imponiendo un control social sobre sus súbditos [17].

Es así cómo surgió el concepto *confesionalización (Konfessionalisierung)* que, en contraste con el empleado por Zeeden, pretende designar la fragmentación

16 H. Schilling: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhbältnis von religiösem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981.

17 W. Reinhard: "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *op. cit.*, pp. 226-252, y "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *op. cit.*, pp. 257-277.

de la unidad de la cristiandad de la Edad Media en tres iglesias confesionales: luterana, calvinista y católica. Cada una desarrolló un sistema altamente organizado que tendió a monopolizar la visión del mundo respecto al individuo, al Estado y a la sociedad y que estableció rígidas normas en política y en moral [18]. El impacto y desarrollo confesional en las relaciones internacionales se produjo en la guerra de los Treinta Años, si bien ya había aparecido en la sublevación de los Países Bajos contra la Monarquía hispana. La lucha también llegó a ser un conflicto entre dos sistemas sociales antagónicos: los poderes protestantes con actitudes e intereses mercantiles (calvinismo holandés) y las monarquías católicas y sus cortes nobiliarias (Austria y España).

A nivel interno de la construcción del Estado, el confesionalismo sirvió para uniformar las ideologías, conductas, sentimientos, etc., integrando las bases sociales en la Monarquía. Para sociólogos modernos, durante los siglos XVI y XVII, la religión jugó un papel similar a la que en el siglo XIX desempeñó el sentimiento nacional. El impacto de la confesionalización sobre la articulación institucional de la Monarquía se manifestó primordialmente en tres aspectos:

1) en el crecimiento de la administración burocrática y en la formación de nuevas instituciones;
2) en la ampliación del campo de actividad de la Monarquía sobre la sociedad. Tales como, la educación en las escuelas, el matrimonio y la vida familiar. Asimismo también se extendió el control fiscal;
3) finalmente, en el compromiso e identificación de los gobernantes, de la dinastía y, por supuesto, de la corte con la confesión.

En resumen, la confesionalización favoreció la creación del absolutismo político.

### *La "confesionalización" como paradigma de una historia cultural. El Barroco*

El asentamiento de la Reforma en las diversas monarquías europeas marcó un período de transición en la cultura de Occidente. La alianza de la construcción del estado territorial y confesionalización influyó, sin duda, en la articulación de la sociedad y en la mentalidad de los individuos, por ello, resulta obligado estudiar este período histórico desde la unión que formaron las distintas iglesias con

[18] P. A. Quinn: "Ignatius of Loyola and Gian Pietro Carafa: Catholic Reformers at Odds", *Catholic Historical Review* 67 (1981), pp. 386-400.

las respectivas monarquías, que las defendieron. Esto produjo que las jerarquías eclesiásticas de las diferentes confesiones se identificaran y sirvieran a los príncipes protectores. Los eclesiásticos transmitían su información e ideología al poder central, a la vez que la propagaban entre los súbditos; lo que servía para justificar las prácticas políticas de los príncipes, al mismo tiempo que los súbditos identificaban la dinastía con la confesión (por ejemplo, la dinastía Austria con el catolicismo). Esta alianza llevó a la fragmentación cultural que traía Europa desde la Edad Media, al mismo tiempo que surgió una cultura de élite que se impuso a la cultura popular con el fin de formar esa simbiosis con el poder.

Los reformadores presentaron a la Iglesia institucional un desafío de un modo imprevisible y desde un punto de vista inesperado. La Reforma no se mantuvo en ser simplemente una serie de opiniones e ideas. Combinó la política con las aspiraciones de los sectores sociales. La coalición entre teorías teológicas y leyes políticas dieron a ambas mayor poder del que tenían antes. En el pasado, los políticos se pararon siempre cuando sus teorías rompían la unidad de la cristiandad. Desde teorías exclusivamente espirituales, habían sido rechazados. Ahora, a los políticos se les oía en toda Europa como personas reputadas que hablaban en nombre de la comunidad. Los predicadores reformistas y los teólogos, por su parte, eran llamados a convertirse en legisladores, a convertir sus tesis y panfletos en códigos de sistemas de creencias y de trabajo [19].

Estas ideas llevaron a que H. Schilling formulase su idea de que la confesionalización es un paradigma. Esto es, “una fundamental transformación social que incluye cambios eclesiásticos-religiosos así como culturales-sicológicos tanto a nivel político como social” [20]. Desde este punto de vista, la confesionalización conlleva un análisis sistemático o socio-histórico global.

Aunque cuando se habla de confesionalización, normalmente, se entiende que se trata de estudiar las relaciones y cambios político-institucionales y sociales que experimentaron las monarquías europeas durante los siglos XVI y XVII,

[19] H. Schilling: “The Reformation and the Rise of the Early Modern State”, y K. Blaschke: “The Reformation and the Rise of the Territorial State”, ambos artículos en J. D. Tracy (ed.): *Luther and the Modern State in Germany*, Kirskville 1986, pp. 21-30 y 61-76.

[20] H. Schilling: “Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft.- Profil, Leistung, Defizite und Perpectiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas”, en W. Reinhard y H. Schilling (eds.): *Die Katolische Konfessionalisierung*, Müsnter-Güterlosh 1995, p. 13.

el "paradigma confesional" nunca se reduce a una visión u orientación política o social. Ciertamente, en sus orígenes, el objetivo de los historiadores que siguieron este método, por reacción a la historia económica y marxista imperante, estaba orientado a descubrir la evolución del proceso político y social de las Monarquías; de ahí que la confesionalización asumiera prioritariamente el análisis de las diferentes formas y ritmos cronológicos que tuvieron lugar en los países europeos. No obstante, en los últimos años, se ha destacado el componente cultural que lleva implícito este paradigma y han aparecido colaboraciones e investigaciones con historiadores de la literatura y el arte para estudiar la época del Barroco [21].

Desde el punto de vista ideológico, el siglo XVII se caracterizó por una variedad desconocida hasta entonces. El cosmos unificado y empíricamente organizado en la Edad Media se había desintegrado durante el Renacimiento, aportando a la vida humana un nuevo elemento de elección. En el sistema religioso de la Edad Media, cristalizado en la escolástica, toda fase de la realidad recibía un puesto específico que determinaba completamente su valor según la mayor o menor distancia respecto al Ser Supremo. En este tipo de sistema no había lugar para la duda y toda actividad mental llevaba inherente la conciencia de estar protegida por ese orden inviolable que no competía al pensamiento crear, sino solo aceptar. Con el humanismo surgió la cuestión del libre albedrío; sin embargo, el Renacimiento no abandonó la idea de un universo ordenado; es más, se puede hablar de una interpretación nueva basada en la geometría y en la armonía, con lo que se introdujo una escala de valores distinta, asignando a todas las cosas un lugar según el grado de perfección. En esta estructura, el hombre tenía libertad de elegir. Pero el concepto renacentista de libertad dentro de un universo armonioso no duró mucho. Erasmo y Lutero pusieron en crítica la duda a la libertad y la "dignidad del hombre". El siglo XVI padeció esa innovación como ruptura que sumió al hombre en la duda y en la alienación. Para Descartes, la duda era la única certeza.

Sin embargo, la actitud general del siglo XVII no siempre tuvo esa originalidad. El hombre buscó la seguridad eligiendo entre corrientes alternativas de la época. Desde el punto de vista político, esta desintegración estalló en la guerra de los Treinta Años. Así pues, el hombre del XVII fue pluralista: debió optar y elegir,

[21] H. SCHILLING: "Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe", en J. PAIVA (ed.): *Religious Ceremonials and Images. Power and Social Meaning 1400-1700*, Coimbra 2002, pp. 7-25. Asimismo, véanse los artículos del número monográfico de la revista *Manuscrits* 25 (2007), coordinado por I. Fernández Terricabras.

ya fuera en lo religioso (diversas confesiones), en lo filosófico, en lo social, etc. Todas las alternativas se caracterizaron por la finalidad del sistema de Descartes: llegar a un sistema completo y seguro basado en axiomas y dogmas apriorísticos.

Mediante la libertad de elegir, el hombre amplió enormemente las posibilidades de estructurar su vida, al menos teóricamente, pues, en realidad, la elección estaba limitada por su situación inmediata. En otras palabras, no todas las alternativas estaban disponibles para todos, sino que estaban confinadas a determinadas zonas geográficas. En la práctica, ninguna época había tendido en igual amplitud a hacer visible su forma de vida. La *persuasión* fue el medio empleado por todos los sistemas del barroco para que sus alternativas fueran operantes. A pesar de la inquietud y variedad del siglo XVII se caracterizó por una actitud general: la creencia de que el mundo debía entenderse como un sistema deducido de algunos axiomas o dogmas inmutables a priori. La época barroca dejó multitud de modelos: los sistemas filosóficos de Descartes y Espinosa, la monarquía absoluta, las confesiones religiosas (calvinismo, luteranismo, catolicismo). Asimismo, el Derecho natural de la Edad Moderna se desarrolló sobre bases filosóficas, teológicas y jurídicas antiguas en un proceso de secularización y crítica creciente del Derecho natural. Pero este Derecho natural elaborado en el siglo XVII fue, ante todo, teoría política, pues no tenía un contenido jurídico propio sino que se integraba en la filosofía práctica. El estudio de los teóricos del Derecho natural de los siglos XVII y XVIII muestra ante todo el pensamiento político de la época, expresando categorías filosóficas y elaboradas para ser enseñadas en facultades de Artes. El Derecho natural de estos siglos fue, en realidad, una teoría que introdujo algunos planteamientos nuevos en el análisis de las situaciones humanas y políticas surgidas tras los descubrimientos geográficos y el nuevo desarrollo comercial. Las razones que explican el auge del Derecho natural fueron, por una parte, el método científico del siglo XVII: la metáfora de la máquina sustituye a la antigua del cuerpo humano para explicar la realidad política. Por otra parte, la crisis que produjo la reforma protestante. Los autores que ofrecieron una fundamentación para el Estado, que no era religiosa, estaban construyendo la organización estatal sobre nuevas bases: la explicación contractualista comenzó a sustituir la idea de que el Estado era una institución divina [22].

[22] J. Abellán: "El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del Derecho natural: 1600-1750", en F. Vallespín (dir.): *Historia de la teoría política*, Madrid 1990, II, pp. 15-17.

## 4.2. *Sociedad, religión y política: cultura de elite y cultura popular*

La actividad de "disciplinamiento social" forma parte del proceso de confesionalización, afectando directamente a las relaciones sociales y a su reestructuración desde los poderes públicos. La alianza de la construcción del Estado territorial y la confesionalización naturalmente influyó en las relaciones sociales y en la sociedad como un todo, por ello nosotros podemos estudiar este impacto a través de la alianza de los eclesiásticos y los intereses del Estado sobre el nivel local. Aquí se desarrolló la cooperación entre el *pastor* y el *administrador* que engendra el control social. Por una parte, el Estado usaba a los pastores, cuya jerarquía eclesiástica estaba fuertemente identificada con la jerarquía administrativa, ambas controladas por el gobierno. Por otra, los pastores llevaban información a las instituciones del poder político, con lo que se podía planificar su política de control social. Esta alianza llevó a la fragmentación de la sociedad entre una cultura de elite y una cultura popular; pero también favoreció el control del Estado en la sociedad a través de los registros parroquiales (demografía), ilegitimidad de los hijos, control de la sexualidad, de la familia, educación de los niños (catequesis), etc.

### *El control religioso-social*

El *Estado* hizo uso de predicadores y pastores en estrecha conexión con las jerarquías eclesiásticas y civiles, para extender su ideología y con ello su poder por todos los rincones del territorio. Los registros parroquiales fueron un buen exponente del progreso de la construcción del Estado a través de la religión. Los registros se completaron con listas de nacimientos y bautismos, matrimonios, muertes y enterramientos. Tales registros eran elaborados y custodiados por las iglesias, pero era una información y un material que constituía por sí solo una herramienta básica para la administración municipal y central.

Pronto comenzaron a registrarse por separado los nacimientos ilegítimos estableciendo el Estado un estricto control sobre la sexualidad en favor del matrimonio (el matrimonio canónico fue el único aceptado como legal), de manera que permitía el refuerzo de la moral cristiana a la vez que la introducción de políticas estatales de población (incluso en los países protestantes el matrimonio fue

considerado *res mixtae*). El estado pudo regular la sexualidad, los comportamientos y las mentalidades solamente gracias a la colaboración de las iglesias. Exhortando a los miembros de sus comunidades a ordenar su conducta, higiene, diligencia, puntualidad, persiguiendo la erradicación del alcoholismo, el vagabundeo, la mendicidad, procuraban obtener una comunidad virtuosa, ordenada y pacífica; es decir, sumisa y obediente.

El hogar y la familia fueron objeto de especial atención: se enfatizó la obediencia debida por parte de niños, mujeres y sirvientes respecto al cabeza de familia y del hogar, padres y madres fueron adoctrinados sobre sus obligaciones en relación a niños y sirvientes con respecto a la educación religiosa y secular, inculcándoles principios de obediencia y "buena conducta".

Las Iglesias confesionales en compañía del poder político procuraron suprimir las formas tradicionales de la religión popular, y las prácticas religiosas y culturales se formalizaron de acuerdo con las normas establecidas por la Iglesia dominante y el Estado, erradicando o reformando la "cultura popular". De este modo el "disciplinamiento social" se vinculó a un proceso de "aculturación" o creación de una nueva cultura popular a partir de su reforma.

Con el concepto "reforma de la cultura popular" hacemos alusión a los intentos efectuados sistemáticamente desde sectores de las clases cultas para cambiar las actitudes y los valores del resto de la población. Estas pretensiones reformistas se dieron tanto en el ámbito católico como en el protestante, aunque difirieron en cuanto a las creencias y actitudes populares a erradicar, pero en ambos casos se trató de llevar la reforma hasta los últimos rincones de la comunidad.

Señala Burke que esta acción se emprendió directamente contra las formas de diversión: el teatro, la danza, las cucañas, los titiriteros, las tabernas, las corridas de toros, el juego; como indicó Erasmo, la mayor parte de las diversiones y las fiestas eran restos paganos y como tales disgustaban a las elites cultas porque el pueblo daba rienda suelta al desenfreno y la licencia. Muchas fiestas y diversiones eran objeto de objeciones teológicas y consideradas actividades paganas no cristianas, como el Carnaval con las *Bacchanalia*, los "Mayos" con la adoración a Flora, y calificadas con el apelativo genérico de *supersticiones*. Incluso, los reformadores protestantes fueron más lejos al atribuir restos de paganismo a algunas fiestas católicas: el culto a la Virgen con Afrodita, a los santos como dioses, etc. [23].

[23] P. BURKE: *La traducción cultural en la Europa Moderna*, Madrid 2010, y *¿Qué es la Historia cultural?*, Barcelona 2005.

Lo mágico fue denunciado también como supervivencia precristiana. Todo lo relacionado con la cultura popular, desde la adivinación y el curanderismo, hasta las fiestas como el *All Fools Day*, etc., fueron perseguidos por irreverentes, blasfemos, sacrílegos y escandalosos. El punto central de esta ofensiva reformadora fue un esfuerzo por diferenciar lo pío de lo impío, lo sacro de lo profano. Se trataba de destruir todo rastro de familiaridad con lo sagrado para evitar la irreverencia, y orientar la piedad en un exclusivo sentido espiritual alejado de toda mundanidad.

La lucha contra las diversiones populares tuvo también una vertiente moral, además de la teológica, dado que eran momentos propicios para el pecado. Esto se percibe claramente en todas las denuncias de teólogos y moralistas contra el baile por ser motivo de indecencia y lujuria. También se atacaba a los juegos de pelota y cañas por incitar a la violencia. Los juegos de naipes y otros entretenimientos de azar eran censurados porque se malgastaba tiempo y dinero y con ello desagradaban a Dios.

En resumen, como indica Burke, hay dos éticas contrapuestas, dos formas de vida en conflicto. Una, que erróneamente calificó Max Weber como ética protestante, que valora la modestia, la prudencia, la razón, la frugalidad, el decoro, el autocontrol, etc.; otra, más tolerante al desorden y la espontaneidad. Los católicos abogaban por actitudes reformistas y preferían apostar por la modificación de la costumbre; los protestantes, más radicales, utilizaban el lenguaje de la erradicación y la abolición de todas las fiestas, "reliquias papistas", y perseguían la erradicación de la idea de que había días más santos que otros. Los católicos mantenían las fiestas y los días sagrados, pero luchaban contra su profanación con actividades mundanas e "impías", no querían abolir sino purificar.

Quienes se opusieron más activamente a la cultura popular fueron los calvinistas (no en vano fueron llamados "puritanos" en Inglaterra), quienes rechazaban las canciones y casi toda forma de pasatiempo, incluidas las representaciones de pasajes de la Biblia, que fueron condenadas en el sínodo calvinista de Nimes en 1572: "la Biblia no nos fue legada para que nos sirviese de pasatiempo".

La destrucción del viejo modelo cultural produciría uno nuevo que se asentaría a lo largo del siglo XVII y que Burke ha denominado *la cultura de lo piadoso*. Los reformadores sabían que acabar con las viejas creencias no era posible si no se ofrecía nada a cambio. Los "piadosos" intentaron generar una nueva cultura popular.

Los protestantes pusieron un gran esfuerzo para hacer la Biblia comprensible a todo el pueblo y difundir el mensaje evangélico, esto llevó a su publicación en las lenguas vernáculas, lo cual fue un gran acontecimiento cultural con un notable influjo en el lenguaje y la literatura de los países protestantes. Además, la obligación de leerla asiduamente en familia y comentarla contribuyó a reducir considerablemente el analfabetismo. Asimismo, el canto y la canción se dirigieron a ensalzar la gloria de Dios, y los servicios protestantes se caracterizaron por el canto de salmos, de contenido sencillo y directo y fácil de memorizar. El salmo adquirió gran popularidad, Cromwell cantó un salmo tras vencer al príncipe Rupert en Marston Moor, un obispo sueco se quejó de que se cantaban en las cervecerías en 1667, se llegaron a cantar como nanas, en los funerales y en los banquetes. Este éxito del salmo radicó, en buena parte, en la adaptación de las letras de los mismos a canciones populares pegadizas. De este modo se conformó una cultura popular protestante, en ella también jugó un papel importante el Catecismo, llamada "biblia del hombre común". El sermón sustituyó de alguna manera al narrador de cuentos y fábulas.

En los primeros años de la Reforma, se utilizó la cultura popular para subvertir el orden y ridiculizar al papa y a la iglesia, desapareció el carnaval pero así pervivieron representaciones satíricas y diversiones "moralizantes". El grabado sirvió para difundir la doctrina, siendo un importante elemento de propaganda, pero en general, la cultura popular protestante, fue una cultura de la palabra.

La cultura popular católica también nació de la comprensión por parte de las elites cultivadas, de adaptar el lenguaje y las formas de la cultura popular a los nuevos tiempos. Se consideraba imposible erradicar todos los errores, y siguiendo la doctrina de san Gregorio Magno, debía buscarse su acomodación; esto llevó en tiempos de san Gregorio a mantener la fiesta del solsticio de invierno (Navidades) y del solsticio de verano (san Juan). Esta misma doctrina fue seguida por los misioneros católicos, el jesuita Roberto de Nobili en la India o san Francisco Javier en China y Japón. Esto, que se hizo en la proyección extraeuropea de la Iglesia también fue utilizado en la predicación en el interior. Bossuet alentaba al clero de su diócesis a participar en las fogatas de san Juan para desterrar todas las supersticiones que se dan en ellas, sustituyendo el conjuro por la oración.

Los reformistas católicos luchaban en dos frentes: contra los protestantes –que habían ido demasiado lejos–, y contra la inmoralidad y la superstición. La cultura contrarreformista navegaba entre estos dos polos opuestos, y centró su labor en

tres cuestiones: el ritual, las imágenes, y los textos reformados. Los católicos eran conscientes de la utilidad simbólica del ritual, al ser un lenguaje fácilmente comprensible y asimilable por el pueblo. Así, cobraron importancia capital las procesiones y las devociones públicas que sustituyeron en la calle a muchos festejos populares. En ellas participaba masivamente el pueblo –los penitentes– y el clero.

Las imágenes jugaron un papel fundamental dados los altísimos niveles de analfabetismo, pinturas y esculturas eran los libros de los iletrados. Las imágenes de los santos, su culto y la piedad que implicaban, tendían a valorar determinadas actitudes y propagarlas entre la grey. Esto llevó a la santificación de mitos, rituales e imágenes que sirvieron como "patente" de legitimación de la Iglesia Católica.

Finalmente, la difusión escrita de la doctrina adquirió, como en el mundo protestante, una importancia de primer orden. Se publicaron los primeros catecismos, escritos en lengua vernácula y con lenguaje sencillo explicaban la doctrina a los laicos. En Francia en el siglo XVII se enseñaba el catecismo a los niños los domingos. Lo mismo ocurrió con los devocionarios, los más populares, *La imitación de Cristo* de Kempis y *El combate espiritual* de Scupoli. Estos libros se vendían en los pórticos de las Iglesias y tuvieron una gran difusión entre las clases medias y las cultivadas.

### *Sacralidad e individuo*

El factor más interno en el proceso de formación del moderno individuo se incardinó en la pérdida de la visión preexistente de un mundo sagrado, de un cosmos gobernado por un Dios supremo, pero animado por las mismas leyes divinas y de la naturaleza. Un mundo en el que el hombre era prisionero de un universo inmóvil y al mismo tiempo movido por potencias invisibles, espirituales. La primera definición científica de este proceso de huida de Occidente de la visión mágica del mundo fue dada por Max Weber, quien acuñó el término de "desencantamiento" (*Entzauberung*) del mundo. Podría considerarse este término más acertado que el de "secularización", pues con este último se puede entender el rechazo de toda conciencia trascendente de Dios como creador y autor de las leyes de la naturaleza y de la razón, pero no es este Dios el que se excluye en el proceso de la formación de lo moderno. Con el término "secularización" nos arriesgamos a proyectar en los siglos de la Edad Moderna una visión que es propia de la época actual y, por consiguiente, de avalar una interpretación

*ahistórica* que ve nacer lo moderno como elemento extraño, en contraposición y en lucha con el cristianismo como religión dominante en el Occidente medieval: se ve –por ejemplo– al mercader como a un herético que se rebela contra los preceptos eclesiásticos, etc. Esta tendencia ha dominado amplios sectores de la historiografía hasta nuestros días, comprendiendo intelectuales tanto de formación laica como eclesiástica. Se da, así, una paradójica coincidencia entre los sostenedores de una modernidad fruto del triunfo de la razón sobre la tradición judaico-cristiana y los enemigos de la modernidad que, por el contrario, hacen referencia a la misma tradición [24].

La interpretación de Weber ha resultado más acogedora para los fenómenos religiosos que se quisieren considerar con el aspecto antropológico: lo moderno nace con un fuerte reclamo religioso en todos los movimientos de reforma que han caracterizado el tardo-medievo y la primera mitad de la Edad Moderna, sea en la expansión de las órdenes mendicantes que acompañaron al desarrollo de las ciudades mercantiles, sea en el devenir de la conciencia individual que fue la base de la Reforma, etc. Ciertamente, esta diversa interpretación de la relación con la religión parece ser la bifurcación fundamental en la comprensión historiográfica y en la definición de lo moderno. Si se acepta la tesis de la secularización, el proceso de modernización será visto como una lucha entre las nuevas ideas racionalistas, teístas o inmanentes, que triunfan con la Ilustración después de una lucha secular contra un viejo mundo dominado por el oscurantismo; si se acepta la hipótesis de Max Weber se podrá ver que la primera etapa de este proceso aparece en el curso del mismo medievo, con el desarrollo del pensamiento teológico y la gradual afirmación de una religión, el cristianismo occidental, que pone en primer plano el tema de la trascendencia de Dios respecto al mundo y que –con la fusión de la doctrina cristiana y la filosofía clásica– restituye al mundo su propia autonomía de la esfera de lo sagrado.

En esta interpretación el culto a los santos se convirtió en la primera etapa para liberar al mundo de la presencia de rémoras como las divinidades animistas o los demonios, pues solo limpiando el campo de los espíritus, el hombre ha

[24] Dentro de la historiografía española no lo he visto planteado, pero sí en la extranjera. Así, en la primera tendencia tendríamos a L. PELLICANI: *Modernizzazione e secolarizzazione*, Milano 1997. Dentro de la segunda, A. DEL NOCE: *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, pp. 29 ss.

podido apoderarse de la energía del agua y de los bosques [25]. Solamente proclamando los milagros como excepción respecto a las leyes de la naturaleza se pudo imaginar y eliminar después la percepción de un mundo animado e irracional, invadido de espíritus celestes e infernales; solamente restringiendo lo sagrado al "sacramento", como administración de un invisible sujeto al magisterio y al poder de la Iglesia, se podía abrir el camino a la racionalidad y a la autonomía del hacer humano. La Iglesia de Occidente se distinguía así de cualquier forma de secta porque reconocía y aplicaba una distinción fundamental entre la esfera de lo sagrado y de lo temporal. También con esta interpretación sería posible comprender el papel cruel, desplegado en el tardomedievo y en la primera mitad de la Edad Moderna, de la represión contra las herejías cristianas radicales que creían en la posibilidad de instaurar un reino de Dios en el mundo, contra la superstición y la brujería, contra la creencias demoníacas de la que estaba impregnada la sociedad campesina de la Europa de la época. La función ambivalente de la Iglesia residía en actuar como el principal instrumento de esta represión, no negando el fenómeno natural de los fenómenos, pero clasificándolos y comprendiéndolos bajo su poder y, por tanto, colocándolos en un recinto cerrado. La función de aculturación forzada explica también como nunca las nuevas confesiones religiosas nacidas de la Reforma habían rivalizado y, a veces, superado a la vieja Iglesia católica en la persecución de la magia y de la brujería en alianza con las Monarquías confesionales [26]. Además de los aspectos represivos, el centro de la vida social estaba representado por la comunidad religiosa y de culto: el eje era la iglesia parroquial, que desde los siglos anteriores se estaba constituyendo lentamente como red capilar de las antiguas iglesias matrices (las únicas que poseían baptisterio).

[25] "El culto de los santos rompe el animismo y pone la primera piedra de la concepción naturalista (pero no necesariamente irreligiosa) del mundo que es esencial a una tecnología altamente desarrollada" (D. S. LANDES: *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Torino 1978, p. 34).

[26] C. GINZBURG: *Storia nocturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989; W. MONTER: *Riti, mitología e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologna 1987.

# Capítulo V

## *Confesionalización católica*

Indicábamos en capítulos anteriores que los rótulos "Reforma progresista" y "Contrarreforma reaccionaria" no resultan ya viables, tanto si se miran como contradicciones dialécticas como si se contemplan en cuanto períodos sucesivos de la historia europea, porque en ningún caso resultaron excluyentes. El punto de arranque de este debate historiográfico, que se ha abierto en torno al binomio Reforma católica-Contrarreforma se remonta a la publicación del libro de Hubert Jedin en 1946 [1]. Este pequeño estudio tuvo notable éxito porque por primera vez se trataba de definir los conceptos de Reforma católica y Contrarreforma. Según la definición de Jedin –desde entonces clásica– la Reforma católica representa el esfuerzo de renovación interior que se manifestó en el seno de la Iglesia mucho antes de producirse el cisma protestante y que continuó manteniendo su vitalidad después de él. La Contrarreforma fue el compromiso de la Iglesia de Roma por recuperar el terreno perdido frente al protestantismo, tanto en el terreno estrictamente religioso como en el campo político-eclesiástico [2]. Estos dos movimientos tuvieron, por consiguiente, orígenes distintos. El primero fue consecuencia del ideal de reforma que empezó a manifestarse ya desde la Edad Media y que dio sus frutos a través de los intentos de renovación que se produjeron en la Iglesia desde el siglo XV hasta el XVI, como hemos estudiado. El segundo

1 H. JEDIN: *Katolische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begrisse nebst einer Jubiläumbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946.

2 A. BORROMEO: "Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas", en Q. ALDEA (coord.): *Ignacio de Loyola en la gran crisis del Siglo XVI*, Bilbao 1993, pp. 321-334.

surgió después del cisma luterano, como reacción católica contra las doctrinas y actividades protestantes. Las decisiones del concilio de Trento representan el resultado de estos dos movimientos concomitantes, de forma que el catolicismo postridentino fue condicionado por ambos [3].

## 5.1. *El concilio de Trento*

El concilio de Trento fue una asamblea de eclesiásticos (obispos, abades, generales de órdenes religiosas, más un grupo numeroso de expertos en teología y derecho a su servicio y un conjunto de embajadores y plenipotenciarios políticos) que se reunieron en Trento (1545-1547), después en Bolonia (1547) y de nuevo en Trento (1562-1563) [4]. Una de las cosas más difíciles de explicar es por qué tuvo lugar en Trento, cuando esta ciudad no se había distinguido por ninguna particularidad especial dentro de la historia de la Iglesia. Los nombres de los lugares tienen una capacidad evocativa y sugestiva y la serie de concilios celebrados por la Iglesia no escapa a la regla. Así, el nombre de las ciudades donde se celebraron concilios durante los primeros tiempos de la Iglesia nos recuerdan sus orígenes, los lugares donde estuvieron asentados los primitivos núcleos cristianos (Nicea, Constantinopla, Éfeso, Calcedonia). Tras la ruptura del Oriente y Occidente cristiano, una larga tradición medieval conectó con el nombre familiar de alguna gran basílica romana, que se estabilizó definitivamente en Letrán, coincidiendo con el renacimiento del poder del obispo de Roma (Lateranense I, II, III, IV). Después, la serie se interrumpió y comenzó una emigración por las ciudades de Europa a la búsqueda de conseguir un equilibrio estable entre poderes laicos y eclesiásticos, entre papado y concilio, entre imperio, papado y monarquías particulares. Todos los nombres de estas ciudades donde se celebraron

[3] Cfr. P. Prodi: “Riforma cattolica e Controriforma”, en *Nuove questioni di storia moderna*, Milano 1964, I, pp. 357-418, y del mismo: “Il binomio jediniano ‘Riforma cattolica e Controriforma’ e la storiografia italiana”, *Annali dell’Istituto Storico italo-germanico in Trento* 6 (1980), pp. 85-98.

[4] Para el concilio de Trento existen dos obras fundamentales: H. Jedin: *Historia del concilio de Trento*, 5 vols., Pamplona 1972-1981; A. Prosperi: *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Turín 2001, de la que existe traducción al castellano: Valladolid 2008. Por ambas obras nos guiaremos.

concilios tienen un signo político e histórico precisos: un pequeño grupo de concilios franceses recuerdan el turbio asunto de la condena de los templarios: Lyon y Viena (en el Delfinado); otros se celebraron en ciudades imperiales: Constanza y Basilea. El de Constanza siempre se ha unido a Juan Huss y al fin del cisma de Occidente. Fue esta última circunstancia la que permitió que el nuevo concilio volviera a celebrarse en Letrán (V), convocado para derrotar la amenaza francesa del concilio "galicano" de Pisa-Milán. Con León X, mientras se recuperaba la vida de Roma y la ciudad se llenaba de escenas triunfales y artísticas, el papado celebró su victoria definitiva sobre la tendencia conciliarista en sus sesiones lateranenses. Por fin, la Iglesia cristiana de Occidente parecía haber encontrado en el papado la institución adecuada para frenar el poder de las nuevas monarquías, que pretendían apoderarse de los bienes eclesiásticos y controlar el poder de los obispos que había en ellas; no obstante, el siguiente concilio no tuvo lugar en Roma, sino en Trento [5]. El concilio de Trento fue el más largo y tormentoso de la historia, complejo y cargado de consecuencias. Por mucho tiempo apareció como el último concilio posible. Por siglos, la interpretación y aplicación de sus decretos y la rígida fidelidad a sus cánones dominaron la vida de la Iglesia de obediencia romana. El concilio mismo, como institución, desapareció del horizonte durante siglos como si no hubiese nada más que hacer o decir, solo en tiempos más cercanos a nosotros, la Iglesia católica ha vuelto a convocar concilios en Roma, a poca distancia de la basílica de Letrán, en el Vaticano. El Vaticano I, en el que se proclamó la infalibilidad del papa, y el Vaticano II, en cuya convocatoria se habló precisamente del fin del "trentismo" ante los nuevos tiempos.

### *La lucha por el concilio*

Lutero, repitiendo un gesto que otros muchos habían realizado antes que él, reaccionó a la excomunión del papa con una llamada al concilio; pero un concilio libre, que se realizase en tierras del Imperio. La llamada de Lutero iba dirigida a la nobleza de "la nación alemana". Si el papa tardaba en convocar el concilio, la autoridad política debería hacerlo. El concilio era –todavía para Lutero– la máxima autoridad en la Iglesia y la única de la que esperaba el juicio sobre la ortodoxia

[5] H. JEDIN: "Il significato del concilio di Trento nella storia della Chiesa", *Gregorianum* 26 (1946); A. TALLON: *Le Concile de Trente*, Paris 2000, cap. 1.

de su doctrina sobre las indulgencias. La doctrina de la superioridad del concilio sobre el papa era un aspecto de la elaboración teológica de la idea de Iglesia de Lutero, quien defendía la supresión de la diferencia institucional entre sacerdotes y laicos y fundar la identidad del cristiano sobre las Sagradas Escrituras como única fuente de revelación divina. No derivaban consecuencias también para los poderes de la asamblea conciliar, en tanto debía ser compuesta de cristianos, no de eclesiásticos, dado que para Lutero todo cristiano, en cuanto bautizado y creyente, era un sacerdote [6]. Tocó a Carlos V hacerse portador de la exigencia de descender a la realidad de la idea de concilio. Lo hizo por profundas convicciones personales de cristiano, pero también porque a través de la disciplina religiosa pasaba la unidad de su Imperio y el poder efectivo en sus dominios alemanes.

El 13 de diciembre de 1545 tenía lugar la solemne ceremonia de apertura del concilio en Trento. La asamblea que se reunió en el coro de su catedral estaba compuesta, casi exclusivamente, por eclesiásticos: cuatro cardenales, cuatro arzobispos y veintiún obispos, situados a la derecha del altar; y a su lado, los generales de las órdenes de san Agustín, carmelitas y de los Siervos de María, además de las dos órdenes franciscanas. El personal diplomático estaba compuesto por dos invitados del archiduque Fernando de Austria, sentados en el banco delante de los prelados. El lado izquierdo estaba ocupado por cuarenta y dos teólogos (casi todos frailes) y ocho juristas [7]. Esta asamblea representaba a una cristiandad compuesta casi exclusivamente por eclesiásticos; en términos de relaciones nacionales, la mayor parte de ellos eran italianos, un pequeño grupo de españoles, mientras que el episcopado alemán, francés e inglés tenían solo un representante por cabeza. Bien distinta había sido la representación de la sociedad cristiana que había animado los concilios de reforma del siglo anterior. No se habían visto, entonces, solo hombres de iglesia, sino toda la serie de poderes, de grupos y corporaciones dotados de autoridad en la Europa cristiana. El concilio de Trento, celebrándose en una ciudad del Imperio, lejana de Roma, fue un concilio ante todo italiano y papal. ¿Qué había sucedido en el siglo transcurrido entre los concilios reformadores del siglo XV y el concilio de Trento? ¿Por qué se había pasado de concilios llenos de laicos y autoridades políticas, dotados de plenos poderes sobre la sociedad cristiana, a una asamblea pequeña,

6 A. Prosperi: *Il Concilio di Trento...*, *op. cit.*, p. 4.

7 H. Jedin: *Historia del concilio de Trento*, *op. cit.*, tomo II.

casi exclusivamente eclesiástica, visiblemente sujeta al papa y casi ignorada por la autoridad política? La victoria del papado sobre el concilio se obtuvo al precio de acuerdos directos con los príncipes. La nueva realidad política aparecida en Europa tras el Medievo permitió encontrar una conveniencia con el papado, que, a costa de su sostenimiento, estaba dispuesto a conceder parte de sus derechos políticos y económicos sobre las iglesias locales. A través de una serie de concordatos e indultos, el papado se impuso como interlocutor único de las monarquías emergentes de la crisis del Imperio medieval [8].

Los inicios del concilio fueron difíciles. No solo estaba en el aire la paz entre los dos grandes poderes que habían propiciado esta reunión, sino también la alianza entre el papa y el emperador, que había sido el presupuesto de apertura. Con todo, en la congregación general de 18 diciembre de 1545, el presidente propuso al concilio una lista de 17 puntos de los que parte se referían al orden externo y el resto a un programa de trabajo. El 29 de diciembre se arregló una parte importante de asuntos sobre el concilio, tales como la defensa exterior y seguridad de los asistentes, encomendada al obispo de Trento. Más difícil fue la cuestión del derecho a voto. Roma se encontraba en una contradicción: por una parte, no quería ampliar el número de personas con derecho a voto como había sucedido en etapas anteriores; por otra parte, quería que participasen los generales de las órdenes mendicantes. De otro lado, los obispos estaban celosos de guardar sus privilegios y restablecer su autoridad. La admisión de los generales de las órdenes mendicantes no planteó problema, pero sí el voto de los abades y procuradores o representantes de los obispos ausentes. Finalmente, se discutió el orden de preferencia de los miembros del concilio. En la sesión del 7 de enero de 1546, cuando se iban a comenzar a tratar los asuntos propios del concilio, se leyó una carta del cardenal Farnesio en la que afirmaba que lo más importante era, de acuerdo con la bula de convocatoria, estudiar los dogmas, de forma que se condenaran las falsas doctrinas, pero no a las personas de los reformadores, a fin de que quedara la posibilidad de oírlos en asamblea. El papa prometía, también, poner a disposición del concilio los necesarios empleados: como secretario, el humanista Marcantonio Flaminio; para los cargos de abogado y abreviador, Aquille de Grassi y Ugo Buoncompagni.

[8] A. Cardi: "La fiscalità pontificia tra Medievo ed età Moderna", *Società e Storia* 33 (1986), pp. 309-357.

*El concilio de Trento y la política europea*

La historia tormentosa del concilio de Trento ofrece la prueba no solo de la incertidumbre doctrinal y de la polémica religiosa del tiempo, sino también de la permanencia de la falta de resolución de una gran cuestión externa al mismo concilio: la del poder en Europa y en Italia. El concilio de Trento estuvo sujeto durante todo su desarrollo a los éxitos del conflicto entre los planes hegemónicos de Carlos V y la fuerte rivalidad francesa. El papado no fue el objeto de esta disputa como en el siglo XV; pero esto, lejos de simplificar el problema, lo complicó. El papado se situó a uno u otro lado de la balanza en base a consideraciones de conveniencia política; en consecuencia, la asamblea conciliar (abierta, transferida, reabierta), sufrió la exigencia de un encuentro político-militar que se mantuvo incierto hasta el último momento [9].

Entre las complicaciones que conviene tener en cuenta no fue menor la del nepotismo papal. Toda la primera fase del concilio se inscribe no solo en el plano imperial de la pacificación de Alemania, sino en la tentativa de Paulo III Farnesio por crear un estado para su propia familia [10]. La creación del ducado de Parma y Piacenza para el hijo del papa, Pierluigi Farnesio (en 1545) abrió un problema nuevo en la relación entre el Imperio, Francia y el papado y mostró con cuanta despreocupación Paulo III estuvo dispuesto a jugar con la alianza con Carlos V. El 11 de septiembre de 1547 se supo en Roma que Pierluigi Farnesio había sido asesinado en Piacenza. Nadie dudó de la mano que había empujado al sicario: era la respuesta del emperador a la ruptura de la alianza por parte del papa, quien se había unido a Francia en cuanto los éxitos de Carlos V en el Imperio resucitaron el antiguo espectro de la *monarchia universalis* de los Habsburgo. Pero el golpe dado a las ambiciones de papa y de su familia también fue decisivo para la suerte del concilio: cuando parecía claro que Carlos V estaba decidido a no restituir Piacenza, Paulo III rehusó definitivamente tomar en consideración el retorno a Trento de los padres del concilio y decidió llevarlos a Bolonia. Fue la crisis con la que concluyó la primera etapa del concilio. También pudo ser causa de un cisma en la Iglesia, dado que Carlos V aparentaba la intención de

[9] Para los acontecimientos, J. Martínez Millán (dir.): *La Corte de Carlos V*, 5 vols., Madrid 2000, I, pp. 168-180.

[10] C. Capasso: *Paolo III*, Messina 1924, I, pp. 123 ss.

asumir directamente el impulso de la reforma. A la muerte del papa (el 10 de noviembre de 1549) que lo había convocado, el concilio estaba en el aire y no se veía ninguna perspectiva de reapertura.

El nuevo pontífice, Julio III, volvió a convocar el concilio el 1 de mayo de 1551, y confiado al emperador, por sus éxitos militares, parecía que no iba a haber obstáculos. No obstante, la pequeña representación de prelados ante quienes se inauguró esta segunda etapa tuvo que padecer, todavía, una división que la alianza entre Enrique II Valois y los protestantes alemanes llevaron a cabo al poco tiempo. En el momento de máximo apogeo de Carlos V, el proyecto de la Iglesia unida bajo un Imperio triunfante era imposible, y su resultado negativo, antes aún que en el plano militar, fue expresado en la poca consistencia del concilio. El comienzo de las hostilidades, en la primavera de 1552, llevó consigo la suspensión del concilio (28 de abril de 1552).

Cuando el concilio parecía lejano y olvidado, la nueva situación político-religiosa europea impuso retomarlo: esta vez fue Francia quien abrió el problema con la amenaza de un concilio nacional para afrontar la cuestión de los hugonotes. Pío IV, ante tal amenaza, reclamó el concilio de Trento. Se planteó el problema de si se debía presentar como una continuación del anterior concilio o se trataba de un nuevo concilio. Favorable a la continuidad fue Felipe II; por el contrario, su tío el emperador quería que comenzara nuevamente. Por esta causa, entre la bula de convocatoria (29 de noviembre de 1560) y la apertura efectiva de los trabajos (18 de enero de 1562) transcurrió tanto tiempo. El interés de las mayores potencias europeas en el concilio y las expectativas contradictorias hicieron que fuera la fase más alocada de todas; además, la presencia de obispos indóciles a los deseos de Roma, como españoles y franceses, obligó al papa a esforzarse para imponer su propia voluntad.

### *Las cuestiones doctrinales*

Los padres conciliares acudieron a Trento para discutir ante todo las cuestiones doctrinales [11]. Los nudos de los problemas eran particularmente intrincados, y más fuerte la separación entre, de un lado, la espera y la esperanza de

[11] Una visión general a las cuestiones tratadas, F. BUZZI: *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano 1995.

una renovación general de la Iglesia y de la vida religiosa, y, de otro, la elevación de la frontera teológica y eclesiástica que muchos advertían infranqueable. Cuando el concilio se abrió, los contrastes eran muy intensos no solo en el Imperio, sino también en otras partes de Europa: habían surgido nuevas instituciones eclesiásticas, habían aparecido nuevos modos de vivir el cristianismo dentro de las formas de sobrellevar la autoridad política, declaradas a favor de las nuevas confesiones, pero también la sombra de Lutero polarizaba la atención y alimentaba un deseo de reforma que a duras penas podía encontrar un punto de referencia en un concilio tantas veces demandado. Cuando el concilio comenzó no pocos habían clarificado, por su propia cuenta, los problemas que tenían en su corazón, y habían tomado posición en el gran conflicto de la Reforma. Esto no quitaba que la espera se hiciera intensa ante las decisiones que los padres tridentinos habían de tomar: se trataba de saber qué era lo justo y qué era erróneo en la interpretación de la Palabra de Dios.

*Decretos durante la primera etapa (1545-1547).* Un primer banco de pruebas lo constituyó la cuestión entre las Sagradas Escrituras y la Tradición. El problema era fundamental: ¿la doctrina necesaria para la salvación estaba toda contenida en la Sagrada Escritura, y no era necesario acudir a otra fuente, tal como era la tradición de la Iglesia? El 26 de febrero una "congregación general" fijó algunos puntos y eligió los diputados para la compilación de un esquema del decreto. Se comenzó a tratar, junto a la doctrina, la cuestión de los "abusos" a reformar a este respecto, según un modo de proceder que se mantuvo después fijo durante toda la duración de los trabajos del concilio. La cuestión en torno al uso no correcto que se hacía de la Escritura llevó directamente al problema fundamental de si se debía permitir la Biblia en lengua romance y cuáles eran las traducciones válidas. Los teólogos sostuvieron que era necesario definir solemnemente como auténtica la traducción latina usada secularmente por la Iglesia, de otra manera, sería dar a los luteranos una puerta para introducir innumerables herejías y perturbar la continuidad de la cristiandad. En cuanto a la lectura de la Biblia en lengua romance, la opinión era difusa. Los legados preferían no pronunciarse y dejar en suspenso la cuestión. La situación fue bien distinta de la discusión sobre ese mismo argumento cuando, en 1561, el concilio se tuvo que ocupar de nuevo de este asunto: la Inquisición romana y la española habían impuesto un régimen de prohibición sobre la lectura de la

Biblia [12]. Mientras tanto, en 1546, los obispos afrontaban la cuestión de imponer reglas a los predicadores y de establecer una forma de control para la imprenta, teniendo en cuenta que la norma prevista por el V concilio de Letrán de encargar la censura literaria a los obispos no había funcionado.

El 8 de abril de 1546, en la cuarta sesión plenaria tuvo lugar la aprobación del primer decreto conciliar. El rito fue solemne. Después del canto al Espíritu Santo, se dio lectura a dos decretos en los que se afirmaba que la pura doctrina revelada por Cristo estaba contenida en los libros y en la tradición oral (*in libris scriptis et sine scripto tradicionibus*) conservada por la Iglesia. El segundo decreto fijaba en la *Vulgata* el texto auténtico de la Escritura y reservaba a la autoridad eclesiástica el poder de interpretar el significado, estableciendo diversos controles no solo para la impresión de la Biblia, sino también sobre todas las interpretaciones o exposiciones de la misma.

El concilio avanzó sin un programa, toda vez que los legados debían discutir con la congregación papal sobre el concilio y darle cuenta de las circunstancias. De esta manera, se llegó a una cuestión del todo fundamental en el conflicto religioso: la doctrina de la justificación. En primer lugar se afrontó el tema del pecado original, de su esencia y del modo en que el hombre podía liberarse. Se trataba de un problema capital en el enfrentamiento con la Reforma, tanto que algunos propusieron escuchar a los protestantes antes de condenarlos. Esta vez se afrontaba la cuestión capital de la doctrina de la concupiscencia según Lutero, fiel seguidor en esto del antipelagiano san Agustín. En la asamblea de Trento no faltaron tibios simpatizantes con la teología luterana. Se afirmó el principio de que los méritos de Cristo son aplicados a los niños en el bautismo; esto iba en contra de los anabaptistas que hacían depender la validez del bautismo en el consenso interior por fe del bautizado. En la sesión quinta (17 de junio 1546) el decreto fue aprobado casi por unanimidad. Era una pieza importante en la construcción de un muro ideológico frente a los protestantes. A partir de entonces, estaba abierto el camino para abordar el tema de la justificación.

La doctrina de la justificación constituía, por sí sola, el baluarte de la Reforma. La tesis luterana de la justificación por la sola fe hundía sus raíces en la tradición del cristianismo; radicalizaba la tesis afirmada por san Pablo (contra la religión hebraica de la observancia de las normas ceremoniales) y rebatida por san

[12] G. Fragnito: *La Bibbia in volgare. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1997, pp. 46-58.

Agustín (contra la teoría de Pelagio). San Pablo escribió “El justo vivirá por la fe” (Rom. III, 28). Lutero tradujo, “por la sola fe”. No era una diferencia sin importancia; estaban en juego todas las formas de ejercicio de la piedad religiosa que habían estructurado la sociedad europea, desde la elección de perfección (votos monásticos) a las obras de caridad con las que los no perfectos se empeñaban en pagar la deuda de los pecados. Tentativas de acuerdo no habían faltado, las más importantes estuvieron en los “coloquios religiosos” promovidos por Carlos V. En el de Ratisbona de 1541, el cardenal Gaspar Contarini aceptó una definición en materia de justificación que estaba muy cercana a la de los luteranos. Se habló entonces de una doctrina de la “doble justificación”: el cristiano se rinde ante Dios a través de la “justicia inherente”, conferida en el bautismo, pero esta sola no vale para vencer el impulso al mal y requiere una segunda justicia, la “imputada” de Cristo, que aplica al creyente los méritos de su pasión. De esta manera se salvaba la función de las “obras buenas”, cara a los católicos, pero solo por la imputación de los méritos de Cristo (como querían los protestantes). El compromiso era arduo porque estaba unido a otro grave problema, el de la presencia real de Cristo en la eucaristía. Con todo, la cuestión de la justificación había llegado a ser un debate no solo entre los padres conciliares y entre los doctos, sino también en la ciudades y en los lugares públicos [13].

Mientras se discutía sobre la justificación, Carlos V y Paulo III hicieron pública una alianza para hacer la guerra contra los príncipes protestantes alemanes. Las intenciones de la guerra eran distintas para ambos personajes: para el pontífice se trataba de una guerra santa contra todos los herejes para la que promulgó un jubileo extraordinario; para el emperador era una empresa contra algunos príncipes rebeldes. A Paulo III le urgía acreditar la interpretación de la guerra de religión para cubrir sus intereses políticos y la alianza familiar de los Farnesio con Carlos V; a este le interesaba destruir la fuerza militar y política de los principales príncipes de la Reforma [14].

La definición de la doctrina de la Iglesia había llegado a un momento en que el debate teológico se había alargado y se había fragmentado en múltiples direcciones y no podía resolverse más que –como temía Carlos V– en una serie de excomuniones y anatemas; es decir, en adoptar unas rígidas posiciones confesionales.

13 A. Prosperi: *Il Concilio di Trento...*, *op. cit.*, pp. 105 ss.

14 C. Capasso: *Paolo III*, *op. cit.*, I, pp. 312 ss.

En cuanto a la línea teológica del concilio ya estaba definida a estas alturas con la solución del problema de las fuentes de la revelación divina y la doctrina del pecado original. Esta última mostraba una postura completamente enfrentada a la antropología luterana (que negaba el libre albedrío). No obstante, todavía estaba por resolver el nudo de las fuentes de la Revelación, porque de la solución que se diese dependía no solo el trabajo de todo el concilio, sino también el fundamento de la autoridad de la Iglesia. Junto a la definición de la doctrina ortodoxa sobre la justificación (el acto con el que Dios hace pasar al hombre del estado de pecado al estado de gracia) fueron condenadas todas las proposiciones que se consideraban heréticas. La discusión fue muy intensa y la escuela dominica de teología afrontó el tema de la relación entre las obras y la fe con gran éxito: ¿bastaba un acto de voluntad para que el hombre se salvara o era necesario también la intervención de la gracia divina? Pero era necesario resolver otras cuestiones, conexas a este tema, que estaban en la tradición teológica. Se discutió la certeza del ser en estado de gracia y el modo en que la fe se liga al deseo de obrar bien, distinguiendo entre fe "viva", que produce obras buenas, y fe "muerta".

La elaboración del texto final fue larga y atormentada: a un primer proyecto (mes de julio), le sucedió un segundo (septiembre) y un tercero (noviembre), elaborados por cuenta y bajo la dirección de los legados. A través de varios pasajes se añadieron capítulos introductorios, dedicados a una exposición positiva de la doctrina de creer y predicar. Era una novedad importante, que venía a demostrar la situación de incertidumbre doctrinal de los predicadores y pastores de almas. Todavía, la parte decisiva del texto venía a condenar las teorías de la Reforma. Con todo, entre los prelados de Trento hubo posiciones religiosas diferenciadas, como la de los cardenales Pole o Seripando. El 13 de enero de 1547, se reunían 59 obispos para la solemne aprobación del decreto con ausencia del representante de Carlos V y del rey de Francia. Solo Roma tenía interés en cerrar todo diálogo con los protestantes alemanes. Ante esta situación, el cardenal Pole abandonó el concilio alegando motivos de salud, que nadie creyó. La opción de precisar la doctrina ortodoxa en el decreto añadiendo 33 cánones de condena dura y detallada contra las ideas de la Reforma protestante, obedecía a la lógica de erigir una barrera infranqueable contra los herejes.

En este punto, el concilio estaba exhausto, al menos por parte de Roma. Un pretexto (el miedo a la epidemia de tifus que se declaró) ofreció la ocasión deseada: los legados decidieron trasladarse a Bolonia, ciudad del Estado de la Iglesia.

Carlos V entró en cólera, pero fue inútil porque el papa así lo quería. La ruptura del concilio fue grave y no fácil de arreglar. En Trento permanecieron los obispos de obediencia imperial; a Bolonia se trasladaron los de obediencia romana. Estos se empeñaron en discutir cuestiones doctrinales tan importantes como los sacramentos de la eucaristía, penitencia y matrimonio. Pero no se llegó a la aprobación de ningún decreto. La situación se deterioraba, y mientras tanto fue creciendo el rencor del papa hacia Carlos V, porque lo acusaba del asesinato de su hijo Perluigi Farnesio. Por parte del emperador se corría el riesgo de que este procediese a convocar un concilio que hiciese la reforma de la Iglesia para el Imperio. En la Dieta de Augsburgo se procedió a conceder a los protestantes (ya vencidos en el plano militar) el matrimonio del clero y la comunión bajo las dos especies. La situación se hizo dramática. El legado Marcelo Cervini propuso llevar el concilio a Roma. Paulo III apuntó otra solución: hacer llegar a Roma una delegación de los obispos de Bolonia y otra de Trento para acordar las cuestiones más importantes. Era una vuelta al modelo de las comisiones consultivas y significaba que, para el papa, el concilio, una vez definida la doctrina capital para condenar la herejía de la Reforma, había acabado sus competencias. Pero entre los obispos que permanecieron en Trento, ninguno obedeció la invitación papal. La salud de Paulo III empeoraba por momentos y moría el 10 de noviembre de 1549.

*Decretos durante la segunda etapa (1551-1552)*. En un largo y dramático cónclave resultó elegido papa el cardenal Del Monte, como Julio III. Del Monte había sido el sustituto del cardenal Pole como legado en la fase boloñesa. El hecho de haber sido legado en Bolonia le inclinó hacia la defensa de la legitimidad de esta fase, que entró así oficialmente a formar parte del tormentoso recorrido del concilio de Trento. El papa no sabía que los protestantes del Imperio, en la Dieta de Augsburgo, habían prometido enviar legados al concilio de Trento a cambio del *Interim* concedido por Carlos V [15]. La idea de un concilio dominado por el emperador bastó al rey de Francia, Enrique II, para alzar la bandera de la Iglesia galicana. El 18 de febrero de 1551 ordenó a todos los obispos franceses que volvieran a sus diócesis con objeto de hacer un concilio "nacional".

[15] V. Cadenas y Vicent: *El concilio de Trento en la época del emperador Carlos V*, Madrid 1990, pp. 319-320.

Era un signo de la debilidad política y de los riesgos de fracaso implícitos en la nueva tentativa conciliar, riesgos que se pusieron muy pronto de manifiesto con la alianza de Enrique II y el elector Mauricio de Sajonia. La guerra estalló en la primavera, cuando se retomaban los trabajos del concilio en Trento, reabierto solemnemente el 1 de mayo de 1551.

En esta segunda etapa, la parte doctrinal que se trató había sido ya elaborada en la etapa de Bolonia; esto es, sacramentos de la eucaristía, penitencia y unción de enfermos. De esta manera, se avanzaba en un problema nuevo al lado del de la justificación, en otro tiempo dominante, como era el problema de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, punto fundamental que había caracterizado la variante suiza de la Reforma en los tiempos de Ulrico Zwinglio, pero que entonces, gracias a la difusión del pensamiento de Calvino, se extendía por Francia e Italia. La teoría de la transustanciación, formulada en el concilio IV de Letrán, fue solemnemente ratificada: no se trataba de un rito de memoria, como querían los calvinistas, sino de la verdadera y propia repetición del sacrificio de Cristo y de la distribución salvífica de su cuerpo y de su sangre. Seguidamente se elaboró la doctrina de la penitencia y de la unción de enfermos [16].

El 28 de abril de 1552, el legado pontificio decidía la suspensión del concilio. Parecía imposible que la construcción doctrinal llegase a su fin. Entre otras cosas, las doctrinas definidas en las sesiones tridentinas no habían sido aprobadas por el papa, quedando así suspensas en el limbo de los proyectos. Julio III pensó compendiarlas en una bula, pero rehusó el intento. Después del breve paréntesis del pontificado de Marcelo II, el nuevo pontífice, Juan Pedro Carasa, retomó el proyecto con un importante matiz: hacer en Roma, bajo su directo control, un concilio como el de Letrán. Pero este intentó también fracasó [17]. Si la lucha entre Carlos V y Francisco I había sido la causa fundamental de que no se realizase un verdadero concilio, la abdicación de Carlos V (en 1555) y la división de su herencia entre su hijo, Felipe II, y su hermano, el emperador Fernando I, hizo desaparecer obstáculos para su realización. Al mismo tiempo, en Francia, libre de la tenaza de los Habsburgo, comenzaba a difundirse el calvinismo. En el mundo

[16] Para los decretos y sesiones, J. Bernhard, C. Lefebvre, F. Rapp: *L'époque de la Réforme et du Concile de Trente*, Paris 1990.

[17] H. Lutz: *Cristianitas aflicta. Europa, das Reich und die päpsliche Politik...*, *op. cit.*, pp. 40-43 y 146-148.

católico, los métodos del papa, que dejaba el control de la doctrina en manos de la Inquisición, habían suscitado desconcierto y desasosiego entre los fieles. La publicación del *Catálogo de libros prohibidos* [18] (enero 1559) y la durísima campaña del pontífice contra los cardenales Morone y Pole irritaron a diversos sectores sociales. Todo esto se hizo evidente cuando, en 1559, murió el pontífice: una explosión de gozo popular invadió Roma y la cristiandad. El nuevo papa, Pío IV (1559-1565) tuvo que hacer frente al problema del concilio.

*Decretos de la tercera etapa (1562-1563)*. El 29 de noviembre de 1560, el nuevo pontífice extendía una bula en la que convocaba el concilio de Trento. Desde el principio, Pío IV fue consciente de que existían dos concepciones distintas de interpretar la convocatoria: por una parte, la de España, que consideraba que debía ser una continuación de las etapas anteriores; por otra, la de quienes deseaban un nuevo concilio, el emperador y el rey de Francia: Fernando I, en consideración a los protestantes del Imperio, quienes temían perder la paz religiosa impuesta en la Dieta de Augsburgo (1555), mientras que Enrique II quería un nuevo concilio por la posibilidad de llegar a un acuerdo con los hugonotes. Debido a ello el concilio no se pudo abrir hasta el 18 de enero de 1562, con la participación de una multitud de obispos (123 en total). Bajo la presidencia del cardenal Ercole Gonzaga, la discusión tuvo como objetivo no las cuestiones doctrinales, sino las de reforma eclesiástica. La voluntad de proceder realmente a iniciar la reforma era patente sobre todo entre los obispos españoles, cuyo líder reconocido era Pedro Guerrero, arzobispo de Granada [19].

Sobre los aspectos doctrinales prevalecía la defensa de la ortodoxia, en los confines de una ruptura teológica consolidada. Los años trascurridos habían hecho crecer la preocupación por la capacidad expansiva de la Reforma, revelada siempre más allá de la variante calvinista de la Reforma. Para responder en el plano de la doctrina, se rehicieron las elaboraciones precedentes que no habían conseguido la aprobación definitiva. Fue así como al finalizar la primera sesión solemne se pudo ratificar la definición de lo que se debía creer sobre la Eucaristía

[18] J. Martínez Bujanda: *Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Gèneve 1990, pp. 50-99.

[19] Sobre el personaje, véase el estudio de A. Marín Ocete: *El arzobispo don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*, 2 vols., Madrid 1969.

y sobre el sacrificio de la misa. Ya en los tiempos de Julio III se dejó a punto de terminar la doctrina sobre el orden sacerdotal, esto es, la existencia de una jerarquía eclesiástica y la celebración y administración de la Eucaristía. Ahora, la doctrina fue fijada definitivamente y solemnemente aprobada. En la sesión XIV (11 de noviembre de 1563) fue también ratificada la reforma del matrimonio. Más allá de la doctrina (los cánones doctrinales añadieron el matrimonio a los sacramentos y no definieron la indisolubilidad, acogiendo y legitimando sobre el plano religioso el sentimiento natural del amor como fundamento de la sociedad conyugal) tuvo gran importancia el contenido de los cánones de reforma que suprimían los matrimonios clandestinos, imponiendo que se celebrase el matrimonio ante el párroco.

Con todo, la cuestión principal de esta etapa fue la del orden sacerdotal, pues sobre el fondo estaba el problema de definir la naturaleza de la relación de los obispos con el papado y los límites del poder papal. La sesión XXIII, del 14 de julio de 1563, se convirtió en el quicio de este problema: si la obligación de residencia de los obispos en sus diócesis derivaba directamente de Dios o, por el contrario, se podía dispensar tal obligación a través de los organismos de la curia. Contra este escollo, el concilio parecía naufragar. En el fondo estaba la demanda no tramitada de reforma de la Iglesia: una reforma que debía ser ante todo y en primer lugar *in capite*, resolviendo las cuestiones que impedían la actuación de la única tarea capaz de justificar la existencia de un cuerpo eclesiástico, el cuidado de las almas.

### *Cuestiones de reforma eclesiástica*

En su célebre manifiesto *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, Lutero había lanzado un fuerte ataque contra la pretensión del orden eclesiástico de atrincherarse en sus privilegios separándose del resto de los cristianos. Era un ataque contra el sistema de justicia elaborado por la Iglesia en los siglos precedentes, significaba que no reconocía a los miembros del clero ningún poder de legislar sobre la conciencia y que se quitaban de en medio las reglas del derecho canónico que habían puesto al cuerpo eclesiástico y al poder del papa sobre el derecho común. Las consecuencias fueron revolucionarias.

La asamblea de obispos de Trento se encontró con la tarea de restaurar la dignidad, los poderes y funciones del cuerpo eclesiástico y especialmente del

episcopado. Ante el desafío protestante, el concilio se defendió presentando todos los principios que tradicionalmente habían apoyado esta pretensión. Pero se reconocía que la obra no podía limitarse exclusivamente al aspecto doctrinal. Era necesario afrontar también la crisis institucional eclesiástica y su adecuación al cambio de la sociedad, cuestión que también había estado en el centro de los movimientos de reforma y que había creado abundante literatura. El modelo de Iglesia en la que pensaban los padres tridentinos recogía la herencia reformista pre-luterana, con la preocupación por un mejoramiento moral e intelectual del clero secular con el fin de tornar más eficaz la cura de almas. Para todo esto se requería una mejor formación del clero en materias jurídicas y teológicas, con el fin de hacerlo idóneo para la administración de los sacramentos. El nuevo clero debía entender el latín correctamente. El octavo capítulo del decreto del sacrificio de la misa (17 de septiembre de 1562) establecía que no se empleara la lengua romance en su celebración, y que se predicase en los días festivos con el fin de instruir al pueblo.

La red de grandes órdenes religiosas, extendida por toda la cristiandad y dominada por el papado, había permitido alcanzar con un mensaje uniforme y de segura ortodoxia a todo el pueblo cristiano, evitando completamente el control de la autoridad ordinaria (obispos y párrocos). Ahora se trataba de revigorizar las funciones de estos últimos y su disciplina; era necesario también ofrecerles el modo de controlar el comportamiento religioso en cuanto predicadores y curadores de almas. Tratada en el ámbito del decreto de reforma de la predicación, aprobado en junio de 1546 y retomada en la última fase (sesión XXIV), era una respuesta de compromiso que concedía cualquier satisfacción formal a los obispos pero dejaba intactos los privilegios de las órdenes religiosas, instrumento demasiado importante en las manos del papado porque Roma se resistía a perjudicar en cualquier modo sus prerrogativas tradicionales. Antes que confiar un sólido poder en las manos de los obispos, se prefería recorrer el camino más tortuoso de reconocerles en determinados casos la potestad de operar como titulares de un poder delegado sobre las órdenes religiosas. Un cuerpo conciliar formado por pocos obispos, casi exclusivamente italianos, como en la primera etapa del concilio, no podía modificar la situación. Las cosas cambiaron en la última fase cuando participaron numerosos obispos españoles y franceses. El problema doctrinal que se presentaba ante el concilio era definir la doctrina del episcopado y la relación de los obispos con el papado. La cuestión clave de todo el programa de reforma era el deber de residencia de

los obispos. La propuesta de declarar tal deber de derecho divino, fuertemente apoyada por el episcopado español, miraba a arrancar de raíz toda posibilidad de conceder legítimamente dispensas por parte de los dicasterios romanos.

En el plano teológico era una rendición de cuentas entre un obispado llamado a tomar conciencia de sus deberes, pero también de su dignidad, y un papado cuyo poder era atacado por los reformadores y asediado por la realidad política de las nuevas monarquías. El eventual reconocimiento de la obligación de derecho divino de la residencia implicaba consecuencias radicales en la constitución no escrita de la organización eclesiástica: si se admitía al obispo que el poder del orden y el poder de jurisdicción sobre su iglesia venían conferidos directamente de Dios en el acto de la consagración, ningún poder quedaría al papado en tal materia. El enfrentamiento sobre la cuestión de la residencia se resolvió en el único modo consentido por las relaciones de fuerzas reales; esto es, con la derrota de los sostenedores del derecho divino. Sus consecuencias fueron decisivas sobre el cuerpo entero de deliberaciones tridentinas en materia de reforma. En el centro estaba la estructura ordinaria del gobierno territorial de la Iglesia (obispos y párrocos) de quienes se quería en general fortalecer las funciones y mejorar la representatividad. Una serie de procedimientos revolucionaron los mecanismos de formación y los sistemas de control relativos al clero secular; la institucionalización de los seminarios fue uno de ellos. El modelo eclesiástico que salió del concilio de Trento fue, en buena medida, nuevo respecto al que había dominado la sociedad cristiana de los siglos precedentes, y caracterizó la Iglesia católica en los siglos siguientes: se afirmó el carácter indeleble del sacramento del orden; los mecanismos de control, ya existentes esporádicamente, fueron potenciados por Trento; se promovió la realización de sínodos provinciales; finalmente, se reformó la curia. Antes del inicio de la última fase del concilio, Pío IV diputó a algunos prelados y cardenales la reforma de la Cámara, de la Penitenciaría y de la Dataría, que eran los dicasterios que gobernaban las finanzas, la administración y la justicia [20]; pero la reforma principal estuvo en el

[20] W. Reinhard: “Finanza pontificia, sistema fiscale e finanza statale nell’età confesionale”, en H. Kellebenz e P. Prodi (coord.): *Fisco, religione, stato nell’età confessionale*, Bologna 1989, pp. 459-504; P. Partner: “Papal financial policy in the Renaissance and Counter-Reformation”, *Past and Present* 88 (1980), pp. 18-62. Para las finanzas en general, el mejor de todos es el estudio de M. C. Giannini: *L’oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede (1560-1620)*, Roma 2003.

decreto relativo a la obligación de residencia de los obispos. Se dedicó una última sesión a matices doctrinales sobre materias en el primer plano de desencuentro con los protestantes, la veneración de los santos, las imágenes y el purgatorio, con objeto de elevar una muralla.

El 4 de diciembre de 1563, en una alocada y alegre ceremonia, el cardenal Morone pudo decretar solemnemente la conclusión de los trabajos. El concilio de Trento se había acabado. Los padres conciliares habían definido la doctrina, recordado normas, elaborado propuestas, quedaba sólo que todo ello calara en la realidad social.

## 5.2. *La Monarquía papal*

Los acuerdos del concilio de Trento no se vieron reflejados rápidamente en el proceso de confesionalización que puso en práctica la iglesia de Roma. No solo por la débil situación en que se hallaba el papado tras el Gran Cisma, sino también por el dominio que la Monarquía hispana venía ejerciendo política y territorialmente sobre los estados pontificios desde finales del siglo XV y sobre todo a partir del Saco de Roma (1527), que se traducía en una invasión de la jurisdicción eclesiástica por parte de los monarcas españoles y en un ejercicio de influencia sobre los cónclaves a la hora de elegir cada nuevo pontífice.

### *El gobierno de la Iglesia romana*

Aunque los Romanos Pontífices iniciaron una labor de reestructuración del gobierno de la Iglesia (lo que también incluía una liberación del dominio hispano) durante el siglo XVI, como se demuestra en la actividad de papas tan relevantes como Pío V, Gregorio XIII o Sixto V, el proceso de confesionalización y la reorganización institucional que conllevó no se manifestó en toda su plenitud hasta el pontificado de Clemente VIII (1592-1606).

Ciertamente, Clemente VIII perteneció a ese grupo de pontífices que buscaron la renovación de la Iglesia y el asentamiento de la autoridad papal por encima de ella. Pío IV (1559-1565) acabó el concilio de Trento y comenzó la reforma decretada, que continuaron los tres siguientes: Pío V (1565-1572), Gregorio XIII (1572-1585) y Sixto V (1585-1590). Después hubo una época de escasa actividad,

ya que durante dos años se sucedieron tres papas: Urbano VII (1590), Gregorio XIV (1590-1591) e Inocencio IX (1591). Finalmente, la reforma llegó a su cumbre con Clemente VIII (1592-1605) y Paulo V (1605-1621). Entre ambos, León XI solo gobernó un mes.

El pontificado de Clemente VIII marcó la afirmación de un nuevo ordenamiento institucional y jurídico de la Iglesia [21] que, de modo esquemático, representó el punto culminante de un proceso iniciado con Paulo III, acelerado por Pío V y puesto a punto con Gregorio XIII y Sixto V, en el que se produjo la simbiosis entre la estructura de la iglesia universal, del estado territorial, y la centralización del gobierno en las manos de un papa soberano absoluto y de una curia burocratizada a su servicio [22]. Tal cambio debe ser inscrito también en el contexto más general de lo que se ha denominado el absolutismo monárquico propiciado por la confesionalización [23].

21 Nos centraremos en explicar la labor de este pontífice, que refleja con exactitud la renovación de la Iglesia católica durante el período confesional. Para los lectores que quieran ampliar aspectos concretos de la confesionalización católica, pueden consultar R. Po-Chia-Hsia: *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Cambridge 1998 (existe ed. en castellano, Madrid 2010). También, M. D. W. Jones: *La Contrarreforma. Religión y sociedad en la Europa moderna*, Madrid 2003.

22 Sobre las reformas de Sixto V, nos remitimos a M. le baron de Hübner: *Sixte-Quint d'après des correspondances diplomatiques inédites*, 2 vols., Paris 1882, especialmente II, pp. 1-66. Sobre Clemente VIII, M. T. Fattori: *Clemente VIII e il sacro collegio*, Stuttgart 2004, *passim*.

23 Así lo describe P. Prodi: *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982; L. Caracciolo: "Sovrano pontefice e sovrani assoluti", *Quaderni storici* 52 (1963), pp. 279-286, subraya las razones por la que el proceso eclesiástico post-tridentino estuvo en contradicción con los modelos absolutos europeos y cómo el modelo diseñado por Prodi no es válido para el seiscientos. Caracciolo subraya la sobrevaloración que hace Prodi de algunos elementos que formaron las características del Estado moderno (identidad nacional, mercado, etc.). Al papado le faltaban muchos elementos del Estado moderno. El debate es resumido y analizado por M. A. Visceglia: "Burocracia, mobilità social e patronage alla Corte di Roma tra Cinque e Seicento. Alcuni aspetti del recente dibattito storiografico e prospettive di ricerca", *Roma moderna e contemporánea* 3 (1995), pp. 11-14, que utiliza el debate de Prodi-Caracciolo para presentar la bibliografía aparecida en los últimos diez años. N. del Re: *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma 1970, pp. 25-27; G. Carocci: *Lo stato della chiesa nella seconda metà del seculo XVI. Note e contributi*, Milano 1961.

La carrera administrativa de Hipólito Aldobrandini comenzó en los oficios jurídicos siguiendo, más tarde, en el servicio administrativo de la iglesia romana como legado. La condición de candidato al soleo pontificio vino favorecida por diversos factores: buena instrucción jurídica, crédito obtenido en el desempeño de la función administrativa, rápida carrera curial y elevadas cualidades morales. Desde el punto de vista espiritual, el papa Aldobrandini sintonizaba con la renovadora corriente de la Vallicella (fundada por san Felipe de Neri), al igual que buen número de cardenales que nombró durante su pontificado (Baronio, Bellarmino, etc.). Ambos aspectos de su formación (administrativo y religioso) se vieron reflejados en la actuación de su pontificado.

Desde el punto de vista de la articulación política de la Iglesia, la transformación de la administración romana fue rápidamente delineada ya en el proceso de centralización del poder en las manos del papa, ya en la pérdida de poder del sacro colegio. El ascenso de los cardenales nepotes a la secretaría de Estado, iniciada con Pedro Aldobrandini, incrementó el aparato curial y de servidores formados en la diplomacia y en las relaciones internacionales [24]. Clemente VIII ha sido considerado –con razón– el heredero directo del espíritu reformador de Sixto V y el artífice del mayor número de las nuevas instituciones [25]. El 12 de septiembre de 1592, después de un mes de reflexión, Clemente VIII decidió dividir la secretaría de los príncipes y de los nuncios entre Cintio y Pedro Aldobrandini; el primero se encargó de la correspondencia de Alemania y Polonia, con la asistencia de monseñor Minucci, y Pedro se ocupó de la correspondencia con Francia, España e Italia, con la ayuda de monseñor Caligari [26], lo que iba

[24] Ha sido estudiado por M. A. VISCEGLIA: "Sacro Collegio nella prima metà del Seicento", *Roma Moderna e Contemporánea* 4 (1996), pp. 167-212, y "Fazioni e lotta política nel sacro collegio nella prima metà del Seicento", en G. SIGNOROTTO y M. A. VISCEGLIA (a cura di): *La corte di Roma tra Cinque e Seicento. "Teatro" della política europea*, Roma 1998, pp. 37-92; J. DELUMEAU: *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*, 2 vols., Paris 1957-1959, y "Le progrés de la centralisation dans l'État pontifical au XVIe siècle", *Revue Historique* 85 (1961), pp. 399-410.

[25] N. DEL RE: *La Curia romana…*, *op. cit.*, pp. 25-27; G. CAROCCI: *Lo stato della chiesa nella seconda metà del seculo XVI…*, *op. cit.*, pp. 161-170.

[26] H. JASCHKE: "Das persönaliche Regiment Clemente VIII. Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretatiats", *Römische Quartalschchrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 65 (1970), pp. 133-144; Z. KRISTEN: "Intorno alla partecipazione personale

a tener honda repercusión en la evolución posterior de las relaciones con la Monarquía hispana.

A partir de Clemente VIII, el cardenalato constituyó el cenit de una carrera, desarrollada enteramente dentro de la Iglesia. Las facciones y composición del sacro colegio resultaron fundamentales [27]. Como consecuencia de esta ampliación de la burocracia estatal se transformó la base económica del estado pontificio, que ha sido objeto de numerosos estudios [28]; para Reinhard, la verdadera arma secreta de las finanzas papales consistía en el poder de disponer de los beneficios. La creciente importancia de la Dataría está unida con el fenómeno del nepotismo, al cual se le ha atribuido la responsabilidad de la desastrosa situación financiera [29]. El progreso del centralismo romano fue consecuencia de la rotura del equilibrio que se daba a la conclusión del concilio de Trento entre papado y episcopado, que se transformó en proyecto común por la reforma de la Iglesia. Los cambios experimentados en esta época fueron numerosos y radicales: el aumento de los recursos de Roma debilitó la autoridad que venían ejerciendo los obispos por la causa económica, mientras las órdenes religiosas, distribuidas por Europa, recibían del papa la protección a sus exenciones; la visita *ad limina* se convirtió en un hecho burocrático; asimismo, la Congregación del concilio se transformó, de órgano propulsor de la reforma, en el supremo órgano judicial para la aplicación de las normas conciliares [30]. Trató de renovar las órdenes religiosas, especialmente franciscanos y jesuitas, para que ofreciesen el fermento vivo del catolicismo desde la base, para ello cambió rápidamente los

---

di Clemente VIII al disbrigo della correspondenza política. Contributo alla storia della segretaria di stato pontificia", *Bollettino dll'Istituto storico cecoslovacco in Roma* 1 (1937), pp. 29-52.

[27] Véase M. A. VISCEGLIA: "Sacro Collegio nella prima metà del Seicento", *op. cit.*, pp. 167-212, y "Fazioni e lotta política nel sacro collegio...", *op. cit.*, pp. 37-92; M. T. FATTORI: *Clemente VIII e il sacro collegio*, *op. cit.*, pp. 263-295.

[28] W. REINHARD: "Finanza pontificia, sistema fiscale e finanza statale...", *op. cit.*, pp. 459-504.

[29] P. PARTNER: "Papal financial policy in the Renaissance...", *op. cit.*, pp. 18-62.

[30] G. ALBERIGO: "L'episcopato nel cattolecesimo post-tridentino", *Cristianesimo nella storia* 6 (1985), pp. 71-91, y *Lo sviluppo della doctrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenciali tra il XVI e XIX secolo*, Roma 1964, la posición de Suárez en pp. 179-220.

superiores generales y los cardenales protectores eligiendo a otros de acuerdo a sus ideales para que efectuasen una reforma interna [31]. Mostró siempre una predisposición hacia las órdenes observantes ("descalzos") y hacia los oratorianos. El espíritu de san Felipe de Neri no solamente debía servir de ejemplo al clero y a la jerarquía, sino también a los laicos. La razón la expresó el propio pontífice:

> *Se le Religión si manterranno nel loro vigore e fortalezza, tutto il resto della Chiesa camminerà e procederà spedito, ma se il male non si arresta, che cosa ci si può atenderé da essa? Dalle Religión dipendono il bene e la Riforma della cristianità* [32].

*Los cambios intelectuales*

El progresivo cambio que conllevó todo el impulso reformador del desarrollo de –lo que se ha denominado– la Contrarreforma constituyó un reflejo significativo sobre la producción y sobre el modelo cultural formulado desde Roma [33]. La jerarquía eclesiástica tuvo una doble estrategia: por un lado, impedir la disensión religiosa en la forma de saber alternativo, a través de la Inquisición y del *Índice de libros prohibidos*; por otro, Clemente VIII promovió, a través de los propios intelectuales eclesiásticos, el conocimiento de los contenidos ortodoxos de la fe para reducir al mínimo las desviaciones. De esta manera, emergió un sistema unitario de estudios, contrapuesto al período precedente (el humanista), que consistió en articular el saber humanístico con el "nuevo" saber teológico, y que fue difundido gracias a la actividad de las nuevas órdenes religiosas, jesuitas y oratorianos [34].

Entre 1580 y 1590 se multiplicaron las grandes obras sistemáticas que muestran una renovada energía de la institución eclesiástica, pero mientras los humanistas habían promovido un saber independiente del teológico, el espíritu contrarreformista que desplegó la Iglesia, en la coyuntura entre los siglos XVI

[31] D. BEGGIAO: *La visita pastorale di Clemente VIII (1592-1600). Aspetti di riforma post-tridentina a Roma*, Roma 1978, pp. 37-38.

[32] Archivio della Curia della Compagina di Gesù: *Opera Nostrorum*, 314, fol. 14r. Citado por D. BEGGIAO: *La visita pastorale di Clemente VIII…*, *op. cit.*, p. 39.

[33] Ya lo explicó con gran intuición, P. CHAUNU: *Les temps des Reformes. Histoire réligieuse et systéme de civilisation*, Paris 1975.

[34] A. DUPRONT: "D'un humanisme chretien en Italia à la fin du XVIe siécle", *Revue historique* 175 (1975), pp. 296-307.

y XVII, favoreció el desquite teológico que redujo los *studia humanitatis* a mera función gramatical y retórica, situándolos en una especie de metafísica "ancillar" que servía como reserva de argumentos en defensa de la posición de la fe, en unos confines rigurosamente fijados [35]. A partir de entonces, Roma asumió el papel de guía específico y único del mundo católico sin admitir interferencias particularistas en los reinos, lo que se tradujo en una abundante creación intelectual. Excelentes estudios han analizado el ambiente jesuita romano y la función que desempeñó el Colegio Romano como lugar de formación intelectual y cristiana en la primera fase de este proceso [36], al igual que el significado de la instrucción jesuítica y la peculiaridad de la *Ratio studiorum*, que, desde 1599, permaneció inmutable durante dos siglos como ley de los colegios de la Orden y modelo de formación de los jóvenes [37]. Asimismo, se ha estudiado con precisión la "dimensión práctica" del Oratorio de los filipinos, debida a la impostación de Felipe Neri [38], que se distinguió de la Compañía de Jesús por la ausencia de una disciplina doctrinal. Con todo, la forma en que dicha doctrina católica se expansionó por la Monarquía hispana, las transformaciones que se experimentaron con respecto al catolicismo hispano de Felipe II, los personajes, obras, etc., que materializaron dicho proceso durante la primera mitad del siglo XVII, ha pasado desapercibido.

[35] E. Garin: *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Bari 1957, pp. 194 y 212-218, sobre la educación de los jesuitas.

[36] M. Fois: "Il Collegio Romano (Ss. XV-XIX)" y F. J. Ginnes: "The Collegio Romano, the Universo of Rome, and the decline and rise of rethoric in the Cinquecento", *Roma Moderna e Contemporanea* 3 (1995), pp. 571-599 y 601-624.

[37] G. P. Brizzi (a cura di): *La Ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia*, Roma 1981; C. Labrador, M. Bertrán-Quera, A. Díez Escanciano, J. Martínez de la Escalera: *La "Ratio Studiorum" de los Jesuitas*, Madrid 1986; G. Baffetti: *Retorica e scienza. Cultura gesuítica e Seicento italiano*, Bologna 1997; V. J. Duminuco (ed.): *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary perspectives*, New York 2000.

[38] El papel de los oratorianos en la política del papa Aldobrandini ha sido estudiada por V. Frajese: "Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerationi e linee di ricerca", *Roma Moderna e Contemporanea* 3 (1995), pp. 57-80; A. Cistellini: *San Filippo Neri. L'oratorio e la Congregatione oratoriana. Storia e spiritualità*, Brescia 1989, I, pp. 55 ss.; M. Impagliazzo: "I padri dell'Oratorio nella Roma della Contrariforma (1595-1605)", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 25 (1989), pp. 285-307.

La institución eclesiástica llegó a ser el centro de la reflexión eclesiológica reformista: las *Disputationes de controversiis* de Bellarmino, publicadas entre 1586 y 1593, señalaron el pensamiento católico hasta fines del setecientos, con la visión unilateral de la visibilidad institucional de la Iglesia y del poder papal, dejando de lado un análisis pormenorizado de los aspectos interiores de la Iglesia y la comunión de la fe [39]. La doctrina de Bellarmino sobre el ordenamiento estatal ha dado lugar a interpretaciones divergentes: por una parte, L. Firpo asigna al cardenal un puesto de segundo plano en el grupo de las "cabezas pensantes" (Mariana, Suárez, etc.) que –entre los siglos XVI y XVII– trataron de controlar conceptualmente el maquiavelismo, los *políticos* y las prerrogativas regias; por otra, la tendencia más reciente de la historiografía considera la teología política de Bellarmino distinta de la controversia del antimaquiavelismo, que fue común a otros exponentes de la Compañía de Jesús [40]. La *potestas indirecta* [41] (mientras mantenía la distinción entre el ámbito político y el religioso) asignaba a la Iglesia un papel coactivo fundamental de censura que actuaba en la base del poder; pero siendo un instrumento de modernización conceptual, el único que podía permitir a la Iglesia una coexistencia con la monarquía territorial, la potestad indirecta tenía una debilidad: la imposibilidad de ejercer una *vis coactiva* en ausencia de la *potestas in temporalibus*. Este fue el sentido del debate con Francisco Peña en materia de exención de los clérigos que se originó en Venecia [42]. Finalmente, el enfrentamiento entre la teología contrarreformista y la nueva ciencia estuvo representado en el conflicto entre Galileo y Bellarmino.

[39] G. GALEOTA: "Genesi, sviluppo e fortuna delle Controversie di Roberto Bellarmino", en R. MAIO (a cura di): *Bellarmino e la Contrariforma. Atti del simposio internazionale di studi*, Sora 1990, pp. 5-47; R. RICHGELS: "The pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: the Controversies of Robert Bellarmine", *The Sixteenth Century Journal* 11 (1980), pp. 3-15.

[40] R. BARBUTO: *Il Principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli 1994.

[41] V. FRAJESE: "Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi", *Studi Storici* 25 (1984), pp. 139-152.

[42] V. FRAJESE: "Regno ecclesiastico e Stato moderno. La polemica fra Francisco Peña e Bellarmino sull'esenzione dei chierici", *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* 14 (1988), pp. 273-339.

*Rechazo de la tutela española*

Clemente VIII renovó la Iglesia en su disciplina. Roma debía de servir de ejemplo a la cristiandad. En los últimos años habían muerto numerosos cardenales, y el colegio cardenalicio se componía de cuarenta y cinco. El papa lo amplió hasta cincuenta y tres, ateniéndose al firme propósito de no ceder ante las presiones de los príncipes. La solicitud pastoral del papa proveyó también a la congregación de la Inquisición [43]. En 1593, a instancias del Sacro Colegio, se reunió una comisión encargada de juzgar el proceder la actuación el rey de España a la hora de los cónclaves. El problema consistía en que:

> por ser la elección del Sumo Pontífice la cosa de mayor importancia que hay en la Iglesia de Dios, requiere en los electores la intención más limpia y más libre de respetos y fines particulares que pueda hallarse y que solo mire al mayor bien y más universal de la Santa Iglesia, y esta limpieza y libertad se impide a los cardenales con el temor de caer en desgracia de su príncipe, y tanto más cuanto es más poderoso y dél tienen más dependencia, y así, por darle gusto, dejan de elegir el pontífice que fuera más útil a toda la Iglesia y eligen el que es más agradable a su príncipe.

El parecer de esta junta en la curia hirió los intereses políticos y religiosos del monarca español y de sus ministros. El duque de Sessa, embajador en Roma, obedeciendo órdenes de Felipe II, se apresuró a reunir a tres teólogos (fray Juan Vicente, vicario de la orden de Predicadores; José de Acosta, de la Compañía de Jesús; Francisco Peña, auditor de la Rota) para que estudiaran el asunto y dieran su parecer. El 15 de febrero de 1594 se reunieron en el convento de la Minerva y, tras prolija deliberación, no solo proclamaron lícitas las injerencias del Rey Católico en las elecciones pontificias y el empleo de cuantos medios utilizase para proclamar al candidato idóneo, sino que afirmaron más conveniente para los efectos de la inclusión, aunque no fuese el más digno, al que no pudiera reputarse enemigo o predispuesto contra el rey y el reino ni tuviese partes o condiciones de cuya elección se pudiera temer que originara escándalos, disensiones u otros inconvenientes graves. Tampoco juzgaron los teólogos españoles que el rey incurriera en censuras de la Iglesia por ser bien claro que no estaba en el ánimo del monarca proceder en ningún caso por simonía. En resumen, la conciencia

[43] P. Simoncelli: "Clemente VIII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio", *Critica storica* 13 (1976), pp. 129-172.

del duque de Sessa habría de quedar limpia para poder intervenir en los sucesivos cónclaves por las razones que daban los teólogos:

> una es que el súbdito y ministro puede y debe obedecer a su príncipe en lo que manda, cuando no le consta que sea pecado, como lo señalan san Agustín y santo Tomás, y en el caso que se trata, no debe no debe tener escrúpulo el embajador de que no sea lícito lo que el rey le manda ... El 2º motivo es que, mirando las cosas en sí, puede lícita y santamente hacer el rey exclusiones e inclusiones de cardenales para el pontificado, guardando las condiciones cristianas y prudentes que se deben guardar.

Pero no bastaron las razones de los teólogos para calmar los escrúpulos del duque de Sessa, quien teniendo aún por materia gravísima el poner en algún modo mano en las elecciones de los papas, suplicó al padre Acosta que, cuando volviera a España, lo comunicara a Felipe II para que eligiera nuevos teólogos y dieran su opinión. El monarca hizo caso de esta súplica y reunió a su confesor, fray Diego de Yepes, y al confesor del príncipe, fray Gaspar de Córdoba, quienes se reunieron, el 5 de junio de 1598, en el convento de San Jerónimo, cuyos pareceres concordaron con los anteriores.

Con gran claridad se expresó también en la cuestión francesa, respecto a la cual Felipe II exigía a la Santa Sede que dejase que Francia llegase al cisma religioso. Al no acomodarse a esto y otorgar a Enrique la absolución solicitada, Clemente VIII dio el paso definitivo para librar a la Santa Sede de la tutela española, lo que fue bien visto por la curia [44]. A partir de entonces, los cardenales franceses comenzaron a hacer partido en Roma, mientras que una independencia del papado con respecto a la Monarquía hispana se tradujo en, primeramente, la sustitución (en 1596) del nuncio de Venecia, amigo de los españoles, Ludovico Taverna, por Antonio María Graziani, de contrarias ideas. En segundo lugar, nombró (en junio de 1596) dieciséis cardenales de manera inesperada, en donde solo entraron dos españoles [45]. Tres años después (3 de marzo de 1599), de nuevo creaba una serie de cardenales que ratificaban la intención política anterior:

[44] L. Pastor: *Historia de los Papas*, Barcelona 1946, XXIII, p. 190. Sobre la elección de Clemente VIII, A. Borromeo: "España y el problema de la elección papal de 1592", *Cuadernos de Investigación Histórica* 2 (1978), pp. 175-200.

[45] "El 5 de juno fueron nombrados: un francés (Ana d'Escars) y dos españoles (Francisco Guzmán de Ávila y Fernando de Guevara), fuera de éstos, sólo italianos

recibieron el capelo, dos franceses (Ossat y Sourdis), el español Bernardo de Sandoval, el alemán Francisco de Dietrichstein, además de Alejandro del Este, [...], y todavía ocho italianos neutrales en política [46].

Esta promoción creaba una situación completamente nueva para un posible cónclave que Felipe III tuvo que corregir. No obstante, la sustitución del duque de Sessa como embajador del Rey hispano ante la Santa Sede, en 1603, por don Juan Fernández Pacheco, marqués de Villena y duque de Escalona, no ayudó a mitigar este distanciamiento del papa hacia la Monarquía hispana a causa de su comportamiento insolente y sus aires de grandeza; por entonces, en una relación anónima que le presentaron sobre la situación de la curia en el momento de tomar posesión de su cargo, se expresaba con claridad que de los 56 cardenales que existían solamente había diez o doce que eran fieles a España, mientras que Francia contaba con otros diez; el resto eran neutrales; esto es, italianos [47].

La independencia que Roma había conseguido con respecto a España durante el pontificado de Clemente VIII se puso de manifiesto en diversos acontecimientos como, por ejemplo, en el influjo que ejerció Aldobrandini en la elección de embajador español ante la Santa Sede o en el escaso poder que demostró tener la Monarquía hispana en el cónclave para elegir nuevo papa. El papado había conseguido una independencia tal, que le permitió desarrollar su amplio proyecto de confesionalización (la denominada "cultura de la contrarreforma").

---

beneméritos, obligados al Papa..., a saber: Silvio Savelli [...], Francisco María Tarugi [...], Francisco Cornaro [...], Francisco conde de San Jorge y Blandrata [...], Camilo Borghese [...], Lorenzo Bianhetti [...], los auditores de la Rota Pompeyo Arigoni y Bartolomé Cesi, Andrés Peretti y, finalmente, ...Baronio" (L. PASTOR: *Historia de los Papas*, *op. cit.*, XXIII, pp. 227-228).

[46] Entre estos ocho estaban: "Bonifacio Bevilacqua, que se señaló como gobernador de Camerino ... El milanés Alfonso Visconti ... El docto canonista Domingo Tosco [...], Pablo Emilio Zacchía [...], Juan Bautista Deti [...], el luqués Buonviso Buonvisi [...], Silvio Antoniano y Roberto Belarmino" (L. PASTOR: *Historia de los Papas*, *op. cit.*, XXIII, pp. 228-229).

[47] L. PASTOR: *Historia de los Papas*, *op. cit.*, XXIII, pp. 232-233.

### 5.3. *La transmisión del catolicismo a la sociedad*

En el Concilio de Trento se pusieron los instrumentos a través de los cuales el clero debía trasladar a la población la doctrina y la moral católicas [48]. En este sentido nos centraremos en diversos aspectos que hubieron de ser redefinidos: la labor del clero, la administración de los sacramentos de la confesión y la penitencia, la visión de la pobreza y la caridad, y la función de la imagen artística.

*Las funciones eclesiásticas después de Trento*

Frente a la corrupción mundana de los tiempos bajomedievales, desde Trento la actividad del clero se consideraba esencial como ejemplo de vida cristiana y de transmisión de valores católicos. Las reformas diocesanas fortalecieron las competencias pastorales del obispo, a partir de su obligación de residencia y su control jurisdiccional del territorio a través del vicario, cuyas responsabilidades aumentaron; por otra parte, los arcedianos perdieron sus funciones como representantes temporales del obispo, y los arciprestes sufrieron idéntico detrimento en lo espiritual.

Correlativamente se implementó una nueva idea de párroco [49]. Los decretos sobre los párrocos fueron votados el 15 de julio de 1563, durante la séptima sesión del tercer período del Concilio. El primer capítulo comenzaba poniendo en relación íntima el sacerdocio con la Eucaristía como sacrificio; los capítulos siguientes subrayaron la precedencia de las funciones sacerdotales. El resto de artículos se refirieron a la disciplina del clero. Podría pensarse que se fijaban en lo meramente administrativo, pero, en realidad se trataba de destacar la condición del párroco, revestido de un carácter sagrado más que administrativo. El párroco funcionario debía ser sustituido por un modelo de pastor que sintiera forzosamente su responsabilidad delante de Dios, del ánima y de las cosas sagradas que le eran confiadas. El dogma debía resucitar una mística sacerdotal que el derecho eclesiástico había terminado por sofocar. El dogma, generador de pie-

[48] Una visión general, F. Palomo: "'Disciplina christiana'. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna", *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997), pp. 119-136; R. Po-Chia-Hsia: "Disciplina social y catolicismo...", *op. cit.*, pp. 29-43.

[49] G. C. Meersseman: "Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie", en *Il Concilio di Trento*, Wien 1965, I, pp. 27-44.

dad, debía inspirar al clero parroquial el respeto de su dignidad sacerdotal y reanimar su celo pastoral.

Los prelados posteriores a Trento hubieron de desarrollar una intensa actividad pastoral y disciplinar. Para comenzar, tuvieron que afianzar su autoridad dentro de las respectivas diócesis, para lo que contaron con el vicario general y con los concilios provinciales, así como con la visita pastoral, que se reforzó como instrumento de control del territorio. La disciplina se acentuó a través de la citada redefinición de competencias de vicarios, arciprestes y párrocos. Las actividades de los fieles fueron supervisadas a través de los registros parroquiales y las listas sacramentales, en las que se recogía el cumplimento de las obligaciones de confesión y comunión establecidas en Trento.

Por otra parte, se retomaron las misiones en zonas rurales o de interior tradicionalmente aisladas. Los jesuitas destacaron en las labores de propagación de la doctrina y de los sacramentos. Predicación, catequesis, disciplina, tuvieron por tanto una difusión correlativa como instrumentos de persuasión y de reforzamiento de la identidad territorial. Finalmente, cabe recordar que la transmisión de modelos de disciplinamiento encontró su sede en las escuelas de catecismo y los colegios. La enseñanza de la fe y la función educadora se fundieron en las manos de los párrocos; primeras letras, catecismo, rudimentos religiosos, se identificaron plenamente. En los colegios, el modelo pedagógico de los jesuitas tuvo una excelente acogida tanto a nivel de elites como popular. Desde los primeros tiempos de la fundación de la Compañía, los jesuitas habían considerado la predicación y la enseñanza como labor muy principal de su actuación; por lo que se refiere a la predicación, desde muy pronto distinguieron los distintos géneros que debían realizar de acuerdo con el auditorio a que se dirigía. En el *Ratio studiorum* se combinaban la adquisición de la virtud, la disciplina y la doctrina cristiana.

### *Confesión y penitencia*

Como consecuencia del proceso de disciplinamiento social inherente al confesionalismo las costumbres medievales sufrieron importantes alteraciones. En particular, el comportamiento en el seno la familia experimentó una regulación desde principios religioso-morales. Las nuevas relaciones entre el marido y la esposa, entre padres e hijos, tuvieron su reflejo en el culto a san José y a la Sagrada

Familia. En estrecha correspondencia, existían mecanismos para reconducir las conductas impertinentes, como no, con el objetivo de alcanzar la salvación del alma.

El concilio había definido la penitencia como sacramento que servía para recobrar la gracia perdida por el pecado (en contra de la doctrina de Lutero). Así el concilio analizó la estructura del sacramento con categorías escolásticas, distinguiendo la forma del sacramento (la *absolución*, que necesariamente debe incluir la fórmula *ego te absolvo*) y la materia del sacramento (los actos que el penitente debía llevar a cabo para que el *juicio penitencial* pudiera realizarse completamente, dado que al resto se le impone una participación activa en el juicio, que recae sobre sí mismo). De esta guisa, contrición, confesión y satisfacción, compondrían la materia de la penitencia.

Se consideraba *contrición* el "intenso dolor y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar más". Es decir, que incluía la separación del pecado y el propósito de cambiar de vida. El origen de la contrición es el amor de Dios. La atrición (contrición imperfecta) también sería válida para acercarse al sacramento, pero nacería no del amor a Dios sino de la vergüenza por la fealdad del pecado o del miedo al infierno. La *confesión* era necesaria para que el juez pudiera determinar la sentencia adecuada, el perdón o no del pecador, a partir del conocimiento exhaustivo de las culpas. En cuanto a la *satisfacción*, era preciso que el penitente cumpliera las penas que el confesor le hubiera impuesto para satisfacer sus culpas. Dicha satisfacción es necesaria para que el penitente fuera consciente de la gravedad de sus pecados y evitara caer en otros. Para el concilio, servía como freno que sujetaba al pecador. Más que la predicación, fue el sacramento de la penitencia el eje de toda la pastoral católica postridentina. Solo los sacerdotes (y obispos) podrían administrar este sacramento y, ello, aunque estuvieren en pecado mortal.

La Pastoral dirigida a clases populares, protagonizada por misioneros y párrocos, tuvo como centro el pecado y la necesidad de la conversión a través de la penitencia. Así se acordó la obligación de confesar y comulgar, al menos, una vez al año. Todos los católicos deberían estar sujetos a la autoridad del confesor, a él revelarían sus vivencias y pensamientos para que actuara como médico de sus almas. No resultaba extraño que aparecieran los tratados de moral con el fin de conducir al fiel, así como los *manuales de confesor* para instruir, tanto al confesor como al penitente, sobre la forma de llevar a cabo la penitencia y las preguntas.

En efecto, después de Trento aparecieron numerosos manuales de confesores; todos ellos bastante repetitivos: solían empezar por un estudio sobre las partes de la confesión y unos consejos sobre las actitudes que debían llevar el confesor y el penitente; después pasaban al examen de los pecados contra cada mandamiento de la ley de Dios, de la Iglesia o contra los sacramentos. A menudo presentaban una lista de los pecados más comunes y las correspondientes penitencias.

No hubo cambios esenciales en la doctrina católica sobre la penitencia después de Trento. Su práctica se fue incrementando con el tiempo y siempre se consideró el fundamento para la reforma de las costumbres del pueblo católico. Su finalidad era mantener a los fieles en estado de gracia y sometimiento a unas normas y valores espirituales que garantizasen la amistad con Dios. Un Dios que, como el tribunal penitencial recuerda, era ante todo juez. En definitiva, en la penitencia se anticipa el juicio que toda persona sufrirá al final de su vida, cuyo juez será el mismo Dios.

### *Pobreza y caridad*

Frente a la pobreza, había que redefinir el papel de las obras caritativas. La pobreza presentaba una problemática diversa, entendida bien como una cuestión social bien como una cuestión religiosa. Durante la Edad Media el pobre fue un componente esencial del sistema feudal. Al pobre no solo se le acepta por acatamiento del orden natural, sino que se le reverenciaba en cuanto imagen providencial de Jesucristo en la tierra. A lo largo de la Edad Media la pobreza y la riqueza no fueron nociones antagónicas, sino complementarias; en aquella sociedad vertical, la caridad asumía una función reguladora, ya que gracias a ella se sublimaban las tensiones internas de la república. No obstante, con la crisis bajomedieval las medidas represivas contra los vagabundos se fueron extendiendo.

En las ciudades del norte de Europa surgieron las reformas más drásticas frente a los pobres, obligando a los capacitados a trabajar forzosamente y dejando la limosna para los inválidos. Posteriormente, bajo la influencia del *Elogio de la locura* de Erasmo y de la *Utopía* de Moro se comenzó a desacralizar a los mendigos, denunciando la hipocresía de los frailes mendicantes. La mendicidad favorecía la ociosidad y la vagancia. Poco después, Lutero preconizaba que el sistema asistencial fuera una función pública, del gobierno de las ciudades, pero no religiosa.

En Castilla, las pragmáticas contra la pobreza comenzaron desde los inicios del reinado de Carlos V. Vives, en el *Tratado del socorro de los pobres* [50], fue el primer tratadista que enjuiciaría el problema de los pobres en términos sociológicos, poniendo al descubierto los límites de la concepción medieval de la caridad. La pobreza dejaba de ser una bendición divina para aparecer como una calamidad y una injusticia social. Por eso, lejos de intentar regular la mendicidad, Vives proponía suprimirla, sustituyendo la caridad ciega e indiscreta por el control del Estado. Vives aspiraba a moralizar las costumbres, pero también expresaba el espíritu puritano y laborioso de una sociedad mercantil, cuyas empresas no podían desarrollarse sin mano de obra.

Por su parte, el dominico Soto, creyendo ver comprometida la causa de la caridad cristiana, impugnaba el espíritu de las ordenanzas de 1540, sosteniendo el criterio de que no debía coartarse la libertad de pedir limosna discriminando mendigos según su condición [51]. Soto fundaba la argumentación de su alegato en el doble aspecto del problema de la mendicidad, que estaba ligado tanto a la justicia como a la misericordia. Al abordar la noción de caridad, el dominico se situaba en la línea tradicional del ideal de pobreza, simbolizado por la filosofía de las órdenes mendicantes. Esta sobrevaloración de los derechos del menesteroso y del deber de restitución de los poderosos atestigua una mentalidad de fuerte tinte religioso en el terreno social: la beneficencia es ante todo una obligación de conciencia, no puede considerarse como un problema político.

En el mismo año contestó Juan de Robles, también llamado Juan de Medina, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*. En esta obra, Medina se situó en la línea de Vives en favor de discriminar los verdaderos de los falsos pobres. Siguiendo a san Pablo, "quien no quiera trabajar que no coma", abogaba por una política secularizadora de la asistencia social. Más que una vía coercitiva proponía abolir la mendicidad suprimiendo sus causas.

[50] M. BATAILLON: "Vives, reformateur de la bienfaisance", *Melanges A. Renaudet. Bibliothèque d'humanisme et Renaisance* 14 (1952), pp. 141-158. Seguidores de Vives fueron G. DEL TORO: *Tesoro de miseria divina y humana*, Salamanca 1536, y A. DE VENEGAS: *Agonía del tránsito de la Muerte*, Toledo 1537 (*NBAE*, vol. 16, p. 179).

[51] D. SOTO: *Deliberación en la causa de los pobres*, Salamanca 1545. El tratado ha sido reeditado en Madrid, por el Instituto de Estudios Políticos, en 1965, junto con la réplica de J. de Robles o Medina.

Posteriormente el concilio de Trento ensalzó el deber de misericordia. Cualquier proyecto favorable a la prohibición de la mendicidad venía a considerarse como proposición herética, inspirada en ideas erasmizantes y humanistas del norte de Europa. A partir de la década de 1550, la tendencia alcista de los precios y el descenso de los salarios reales propiciaron un aumento del número de menesterosos. La cuestión de la pobreza no podía resolverse con las órdenes mendicantes, dependía de las posibilidades de trabajo existentes. El memorial de Luis Ortiz, dirigido a Felipe II en 1557, lo expresaba claramente. Por la deficiente industrialización del reino, Ortiz clamaba para que "se quite en España toda ociosidad e introducir el trabajo". Al asimilar dignidad y trabajo, Ortiz intentaba contrarrestar este proceso de aristocratización mental que conducía a la mayoría de sus compatriotas por la vía de la ociosidad. Dentro del contexto de la época, el problema de la pobreza mendicante se planteaba ahora a plena luz: se trataba de un fenómeno estructural cuya solución dependía de crear una burguesía emprendedora. El estudio de Luis Ortiz estaba próximo al trabajo de Juan de Robles. Pero el triunfo del capitalismo financiero, conjugado con el tradicional desdén aristocrático de los españoles hacia las funciones productivas, consagraba la esterilización de las reformas propugnadas por Luis Ortiz.

La situación social empeoró a partir de la década de 1570. El encierro de pobres supuso un movimiento general que se dio en Europa desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el siglo XVIII. La política de reclusión se explicaba por dos razones: progresivo aumento de la pobreza en las ciudades; movimientos ideológicos dominantes en estos siglos, en los que se superponen la reforma de costumbres y la moralidad. Con el encierro se pretendía dar techo y comida a los pobres, segregándolos de la población para evitar riesgo de contagios de enfermedades, que portaban a los ojos de sus coetáneos; pero también favorecía la imposición de un orden que regulara su supuesta vida libertina e inmoral, generando hábitos de disciplina moral. Así recibirían enseñanzas religiosas y se habituarían a las prácticas piadosas y litúrgicas. Desde este punto de vista, hay que insertar las obras que aparecieron en esta época sobre remedios de pobres en la amplia ofensiva reformadora y moralizadora de costumbres que caracteriza al siglo XVI, tanto en regiones protestantes como católicas. Para Giginta, si los pobres mendigaban era porque no tenían otro medio de asegurar la subsistencia; proporcionándoles lo necesario en establecimientos idóneos (casas de misericordia) no pedirían limosna más que los fingidos y vagabundos.

Los arbitristas demostrarían que el elemento básico de la riqueza no era la acumulación, sino el trabajo. Así descubrían que los dos grandes temas del siglo, uno moral (peligros de la ociosidad), el otro económico (saca de moneda) no eran más que dos caras de una misma moneda, al evidenciar, como hace Cellorigo, que la riqueza del rey es el trabajo de sus súbditos. Por primera vez se enfocaba el problema de la vagancia en toda su amplitud estructural, al conjugar ociosidad mendicante y parasitismo rentista.

Malas cosechas, alta fiscalidad, inestabilidad de precios, condujeron a muchos campesinos hacia la pobreza y la mendicidad. En 1610, el doctor Herrera decía que "los mercaderos y tratantes se han ausentado a otros reinos y a las Indias, huyendo por deudas". El balance social de tal desquiciamiento económico era tremendo: la erosión de las clases medias por la acción combinada de la coyuntura y de la aversión aristocrática al trabajo había llevado la república "al extremo de ricos y pobres sin haber medio". Esta sociedad bipolar era la perfecta antítesis de la sociedad puritana. Al finalizar la centuria, las ciudades eran tanto la patria de la picaresca como el escenario de la vanidad nobiliaria.

Al entrelazar los tres elementos básicos de la prosperidad nacional (trabajo, población y producción), Pérez de Herrera adoptaba un criterio totalizador que integraba la reforma de la mendicidad en una ordenación global de la política del Estado. Los argumentos espirituales por importantes que fueran debían compaginarse con las realidades seculares. En tales condiciones ¿no era "mayor caridad para ellos –como estimara en 1616 el catalán don Francisco de Gilarbert [52]– el sustentarles con su trabajo, que darles de comer sin él?".

En cierta medida, la atracción de la vagancia radicaba en una conciencia fatalista: el pícaro carecía de motivaciones auténticas para integrarse en un sistema que le rechazaba condenándolo a la ociosidad. Este aspecto psicológico lo aclara perfectamente Alonso de Barros en su *carta probatoria*: lo único que faltaba, en el fondo, era la esperanza de alcanzar mejor fortuna,

> mudándose la esperanza se suele mudar también la fortuna, y el que ayer, por la pobreza de sus pensamientos, era pobre y abatido, poniéndolos mañana en cosas grandes puede venir a ser rico y estimado.

[52] *Discurso del origen y obligación de las cosas comunes de las ciudades y villas*, Lérida 1616. Texto publicado a continuación del *Discurso del amparo de la milicia* del doctor Herrera (BNE, R/15264).

Ahora bien, dicha movilidad social dependía de la maduración de una mentalidad moderna, basada en una nueva definición del concepto aristocrático de honra; el grado de dignidad del individuo debía aquilatarse en función de su utilidad económica y no ya de la sangre o de la mera apariencia de la vestimenta... Solo dentro de esa perspectiva burguesa (Pérez de Herrera) se atrevía en realidad a pronosticar la virtual extinción de la mendicidad [53].

Las ideas del doctor Herrera estaban condenadas al fracaso. Volverían a brotar a mediados del siglo XVIII. La famosa *Obra Pía* (Valencia 1750) de Bernardo Ward, por ejemplo, no hizo sino recoger lo esencial del sistema de asistencia propugnado por Herrera: aplicar al vagabundo al trabajo, socorrer al pobre impedido y fomentar la industria, tales serían las tesis del economista irlandés, cuya doctrina ampliada en un *Proyecto económico* (1762), había de inspirar toda la política social de Floridablanca.

*Arte y religiosidad*

A la campaña iconoclasta desatada por los reformistas la Iglesia católica contestó con un arte recargado y ornamental. El arte se contagiaba del espíritu religioso de la época. Todo valdría para hacer comprender a los fieles los dogmas de la iglesia. El valor educativo y socializador del arte se acentuó, para lo que se "regularon" las formas y características de representación de cada santo. Se trataba de enseñar al pueblo aquello que ha sido atacado por los luteranos, de manera que se produjo una profusión de representaciones de los sacramentos, la serie de pecados capitales, el papel de la Iglesia (representada en la *nave* en un mar tempestuoso: fuera de la que no cabía la salvación), el arcángel san Miguel aplastando al diablo, temas relacionados con el ministerio sacerdotal o la profanación del templo. Especialmente relevantes fueron las representaciones de la apoteosis eucarística: prefiguraciones eucarísticas como el encuentro entre Abraham y Melquisedec y carros triunfales en los que la caridad desfila como matrona (Rubens: *Triunfo de la Eucaristía sobre la filosofía y la ciencia*). La Adoración de la Eucaristía, el *Corpus Christi*, etc.

[53] M. Cavillac: "Introducción", en C. Pérez de Herrera: *Amparo de los pobres*, pp. CLXXII-CLXXIII.

No pretendemos extendernos en este tema, excelentemente tratado por los especialistas en Historia del Arte. Se impone, no obstante, recordar que la renovación tridentina facilitó la estricta escisión entre el paganismo renacentista y la espiritualidad católica, anteriormente mezclados. De esta manera, evitó en lo sucesivo introducir elementos que pudieran inducir a confusiones en las escenas religiosas, fuera en vestimentas o en personajes. Instruir, adoctrinar, inculcar la piedad con imágenes, debía realizarse conforme a unas normas severas que no fueran susceptibles de crítica. A esta finalidad se incorporó la música sacra. Arte y música, pensados para disciplinar, tuvieron en las iglesias su gran escenario de representación y de evolución teatral.

# Capítulo VI

## *La "Segunda Reforma". El calvinismo internacional*

Durante la década de 1980 se produjo en Alemania un intenso debate acerca del término "segunda reforma", referido al proceso de difusión que llevó a cabo el calvinismo después de la inicial expansión del luteranismo. La crítica fue expresada por H. Schilling, quien, en su tesis doctoral, negaba las características exclusivas que se le atribuían a la reforma calvinista [1], No obstante, ya en 1964, Ernest Zeeden y Franz Lau habían refutado dicho término argumentando que llamar al calvinismo "segunda reforma" (después de la primera, el luteranismo) abría la puerta a numerosos malentendidos, por ejemplo, al explicar la reforma en Suiza [2]. Posteriormente, a esta crítica se fueron uniendo numerosos autores.

Según Klueting, este equívoco concepto ("Segunda Reforma") arranca desde 1578, cuando el teólogo Cristóbal Pezel llamó al movimiento guiado y representado por Lutero "Primera Reforma", del que los historiadores posteriores dedujeron el concepto "Segunda Reforma". Ahora bien, el término "Primera Reforma", según lo empleó Pezel, solo significaba el comienzo o primera etapa

[1] H. SCHILLING: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhbältnis von religiösem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981. Un excelente resumen de la polémica en torno a la "segunda reforma", que seguimos, H. KLUETING: "Problems of the Term and Concept 'Second Reformation': Memories of a 1980s Debate", en J. M. HADLEY, H. J. HILLERBRAND y A. J. PAPALAS (eds.): *Confesionalization in Europe, 1555-1700*, Aldershot 2004, pp. 37-49.

[2] F. LAU: "Die Zweite Reformation in Kursachen. Neue Forschungen zum sogenannten sächsischen Kryptocalvinismus", en *Verantwortung. Festschrift für Gottfried Noth*, Berlin 1964, p. 142.

de una reforma, no de la Reforma; es decir, una reforma, en sentido amplio, sobre el sistema religioso y cultural medieval. El término "Segunda Reforma" nunca lo utilizó Pezel ni explícita ni implícitamente. Fue Carlos Wolf (historiador de temas locales) quien, en un estudio sobre Pezel, en 1937, habló por primera vez de "Segunda Reforma" en el sentido de una transformación de los territorios luteranos al calvinismo [3]. Unos años después, en 1955, Jürgen Moltmann, en la tesis doctoral que realizó, asumió y presentó erróneamente el término "Segunda Reforma" como un término fundado por Pezel, dando por opinión de éste lo que había escrito Wolf.

Con todo, el término fue difundido y se hizo universal entre los historiadores cuando Gerard Oestreich lo asumió como algo asentado [4] y obligó a su discípulo, Tomás Klein, a que lo utilizara en la realización de su tesis doctoral [5]. Sorprendentemente, dicha expresión también ha tenido fortuna dentro de los historiadores de la Iglesia católica, desde que lo incorporara Gassmann en 1968 [6]; pues tanto su director de tesis, Hans Küng, como el historiador de la Iglesia Erwin Iserloh, creyeron la interpretación que había hecho Moltmann sobre el texto de Pelzel.

En conclusión, el término "Segunda Reforma", en cuanto tal, no se encuentra ni en Pezel ni en ninguna fuente de los teólogos de la Reforma. Ahora bien, tal expresión ha sido utilizada por historiadores posteriores para designar el proceso de cambio religioso del luteranismo al calvinismo. Así, el historiador Leszek Kolakowski utilizó el término "Segunda Reforma" para referirse a algunos movimientos heréticos aparecidos durante el siglo XVII [7]. G. Dickens también distinguió dos reformas y, de esta manera, calificó la Reforma en el Imperio de

[3] K. Wolf: "Aus dem Briefwechsel Christoph Pezels mit Graf Johann dem Älteren von Nassau-Dillenburg", *Archiv für Reformationsgeschichte* 34 (1937), pp. 177-234.

[4] G. Oestreich: "Grafschaft und Dynastie Nassau im Zeitalter der konfessionellen Kriege", *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 96 (1960), pp. 22-49.

[5] H. Klueting: "Problems of the Term and Concept 'Second Reformation'...", *op. cit.*, p. 43.

[6] B. Gassmann: *Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformatierten Bekenntnisschriften*, Freiburgo 1968, cap. 6.

[7] L. Kolakowski: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid 1982.

"Reforma de los príncipes", a la que sucedió la "Reforma del pueblo" [8]. Por su parte, P. Chaunu afirmaba que distinguía cuatro reformas: la primera se había producido en el siglo XIII; después vino la Reforma protestante (luteranismo y calvinismo); posteriormente, la reforma católica y, finalmente, la cuarta reforma representada por los movimientos heterodoxos posteriores [9].

Ciertamente, la confesión calvinista protagonizó su expansión por Europa a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y la rapidez y efectividad con que se produjo ha llevado a numerosos historiadores a calificarla como "Segunda Reforma". Las causas que ayudan a explicar tan fulgurante éxito son las siguientes: Por una parte, el calvinismo –como reconocieron los teólogos y príncipes reformistas coetáneos– promovió el desarrollo del protestantismo por la rígida disciplina a que sometía la sociedad y su enfrentamiento radical al catolicismo, hasta el punto de suprimir todo vestigio en el culto y en la liturgia que recordase a los practicados por Roma; por otra parte, no se debe olvidar que buena parte de los seguidores de Lutero, aquellos denominados *felipistas,* a partir de 1570 se pasaron al bando de Calvino, por lo que también se les denominó *criptocalvinistas*. Finalmente, la alianza "internacional" de príncipes que se formó contra la Monarquía católica se debe entender en el contexto político confesional de la Europa de aquella época y, desde este punto de vista, el resurgir del calvinismo sirvió de reacción y cohesión ideológica contra la virulencia que tomaba la Contrarreforma católica [10]. Con todo, esta discusión sobre el concepto de "Segunda Reforma" queda vacía de contenido para los historiadores que aceptan el planteamiento que hicieron H. Schilling y W. Reinhard a través del concepto "confesionalización". En este contexto, consideramos que el término "calvinismo internacional" es más apropiado para estudiar el fenómeno de la Reforma durante la segunda mitad del siglo XVI.

Efectivamente, el calvinismo ha sido desde sus orígenes una forma internacional de protestantismo, nunca tuvo las raíces étnicas del luteranismo germánico o el radicalismo religioso holandés. El carácter internacional del calvinismo estuvo en sus propias estructuras desde el comienzo. Fue creado dentro de las

[8] A. G. Dickens: *The German Nation and Martin Luther*, London 1974.

[9] P. Chaunu: *Les temps des Reformes. Histoire réligieuse et systéme de civilisation*, Paris 1975.

[10] R. Po-Chia-Hsia: *Social Discipline in the Reformation Central Europe 1550-1750*, London 1992, pp. 28-30.

colonias de refugiados, que establecieron fuertes lazos dentro de esta nueva confesión, libres de toda contaminación de las formas de religión contra las que hicieron la revuelta. Necesariamente, el constante ir y venir asociado a la colonia de refugiados le hizo más internacional en el pensamiento que a otros grupos de protestantes. Guardaron más información del desarrollo religioso de otras áreas, especialmente de su propio país. Estos factores explican la dinámica institucional que hizo del calvinismo una particular forma internacional de protestantismo.

Fue, precisamente, en la ciudad-estado de Ginebra donde el carácter internacional del calvinismo se hizo evidente por primera vez. Esta iglesia reformada sirvió de ejemplo a muchas de las congregaciones de toda Europa. La revolución por la que Ginebra se hizo protestante fue radical. No solo se convirtieron el obispo y la jerarquía eclesiástica, sino que los clérigos y las distintas clases sociales también lo hicieron. Esto produjo que los reformados en otros países vieran en dicha ciudad una invitación al refugio: a Ginebra llegaron muchos fieles desde Francia, de Italia (especialmente una colonia de Luca), otros grupos de Países Bajos y del Imperio; en definitiva, Ginebra llegó a ser el centro internacional más importante de la época [11].

De acuerdo con sus orígenes, no resulta raro que esta unión y solidaridad entre las distintas comunidades calvinistas se mantuviera más tarde, por lo que nuestro estudio se centrará en el análisis de la evolución política de la confesión calvinista durante la segunda mitad del siglo XVI y la coalición que se formó entre los príncipes y las comunidades calvinistas de Europa hasta el punto de llegar a constituir un frente común contra el catolicismo.

## 6.1. *Las guerras de religión en Francia*

Tal y como hemos explicado en el Capítulo III, a partir de 1519 se infiltraron en Francia algunos luteranos pero no fue sino entre 1526 y 1540 cuando el "contagio" se extendió rápidamente; primero en las ciudades y de allí a los ámbitos rurales. La influencia de las ideas luteranas se dejó sentir en los ambientes

11 R. M. Kingdon: *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Genève 1956 (Travaux d'Humanisme et Renaissance vol. 22), y *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572*, Genève 1967 (Travaux d'Humanisme et Renaissance vol. 92).

dominados por el reformismo fabrista o erasmiano; eso no quiere decir que los dos movimientos fueran continuación uno de otro [12].

Con todo, después de 1526, ante el empuje del "partido conservador" [13], la acción luterana se camufló, no manifestándose más que en la difusión de libros prohibidos, destrucción de estatuas e imágenes sagradas y ataques aislados contra el ayuno. El movimiento se enardeció a partir de 1533, con el primer escándalo que estalló el día de Todos los Santos de este mismo año. El nuevo rector de la universidad, Nicolás Cop, pronunció ante las cuatro facultades un discurso que escandalizó a la concurrencia. En su alocución –con muchas citas de Lutero y Erasmo– oponía el espíritu de la Ley al espíritu del Evangelio. Cop y Calvino (quien le había redacto el discurso) huyeron de París para evitar represalias. Muy diferente fue el asunto de los cartelones que se fijaron en determinadas ciudades, durante la noche del 17 al 18 de octubre, París, Orleans, Tours, Rouen, Blois, contra el sacrificio de la misa católica. No obstante, a pesar de estas manifestaciones, en estas fechas resultaba imposible que en Francia se implantase la Reforma al carecer de líderes de gran relieve y las circunstancias sociopolíticas no ser propicias. Hacia finales del reinado de Enrique II (1559), la Reforma se organizó y se constituyó en partido, lo que ofrecía garantías para que triunfase en Francia.

Por una parte, las circunstancias políticas y económicas habían cambiado profundamente en la Monarquía francesa, lo que propició que ciertos sectores de las clases superiores se sintieran atraídos por el prestigio de Calvino y por lo que representaba su organización política y social. Letrados, comerciantes, médicos, etc., engrosaron las filas de las comunidades locales reformistas. Esta ascensión en la escala social quedó confirmada hacia 1558 por la adhesión de varios grandes del reino: Antonio de Borbón, el príncipe Condé, el almirante Coligny. En las provincias, los nobles convertidos al calvinismo se consideraban protectores de su iglesia y de sus fieles. Este proceso tenía lugar justamente cuando se produjo un debilitamiento de la autoridad real, y toda esta jerarquía de gentileshombres constituyeron los cuadros no simplemente de una iglesia, sino también de una facción política [14].

[12] A. Jouanna: *La France du XVIe siècle, 1483-1598*, Paris 1996; A. Renaudet: *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Genève 1981.

[13] J. K. Farge: *Le Parti conservateur au XVIe siècle*, Paris 1992, pp. 141 ss.

[14] N. M. Sutherland: *The Huguenot Struggle for Recognition*, New Haven-London 1980, pp. 73-77 y 96-136.

Por otra parte, para que este movimiento tuviera éxito fue necesario estructurar administrativamente el movimiento religioso. Dos hombres adaptaron y crearon las estructuras de la nueva iglesia: Guillermo Farel y Juan Calvino. En las *Ordenanzas eclesiásticas* (Ginebra 1549), Calvino sentó las bases de su eclesiología; esto es, organizó las estructuras de su iglesia visible (distintas de la Iglesia invisible que es la comunión de todos los elegidos). Ciertamente, rehusó el sacramento del Orden, pero, en cambio distinguió cuatro ministerios, que administraban su iglesia: los doctores, que enseñan en las escuelas y academias; los pastores, dedicados a la palabra y a los sacramentos; los ancianos, que vigilan la disciplina de la comunidad y, finalmente, los diáconos, cuya actividad se centra en los pobres y enfermos. Los reformados franceses tomaron las grandes divisiones de Calvino, pero las adaptaron a las realidades del reino. Los cuatro ministerios fueron reducidos a tres (pastores, ancianos y diáconos), mientras que establecían un régimen piramidal de asambleas: el sistema presbiteral-sinodal. Las primeras iglesias fueron simplemente fundadas como pequeñas comunidades de fieles sin pastores, se juntaron para leer las Escrituras y cantar los Salmos. Para que fueran reconocidas era preciso que tuvieran una organización eclesial, con pastor, consistorio y culto regular. En 1555, aparecieron las primeras iglesias dirigidas por ginebrinos en Poitiers y París. El primer texto de organización de iglesias apareció en Poitiers y no parece que Calvino tuviera mucho que ver en ello. En 1559 tuvo lugar el primer sínodo clandestino en París en el que los calvinistas franceses asumieron la *Disciplina* y confesión de fe [15]. Por entonces los calvinistas ya eran muy numerosos y dominaban amplias zonas de Normandía, Poitou, Guyenne y Languedoc.

*La situación de la Monarquía francesa en vísperas de las guerras de religión*

Antes de la inesperada muerte de Enrique II Valois existían numerosos signos que presagiaban cambios profundos en la Monarquía francesa. El lanzazo de Montgomery, que hirió mortalmente al rey, en el fatal torneo del 30 de junio de 1559, no hizo sino abrir una serie de acontecimientos revolucionarios que se hallaban enquistados [16]. La debilidad de la monarquía se hizo manifiesta cuando

15 La extensión del calvinismo en Francia, durante estas fechas, se puede ver en S. Mours: *Le Protestantisme en France au XVIe siècle*, Paris 1958; J. Garrison: *Protestants du Midi*, Toulouse 1991, pp. 64 ss.

16 L. Romier: *La conjuction d'Amboise*, Paris 1923, pp. 3-6.

Francisco II heredó el trono (julio de 1559) a la edad de 15 años; su madre, Catalina de Médici, aparecía como una regente extranjera. Para esta fecha, el protestantismo francés acababa de constituirse en un partido político en el que se habían introducido las más distinguidas personalidades y príncipes de sangre (Antonio de Navarra, Condé, etc.), que no tardaron en rivalizar con los Guisa (Francisco de Lorena y su hermano el cardenal de Lorena), tíos de la joven esposa de Francisco II, María Estuardo (hija de María Guisa y del rey de Escocia), fervientes católicos.

Los Guisa contaron con el apoyo de la reina madre, Catalina de Médici, que hubo de contar con ellos frente a las pretensiones de los príncipes de sangre de ocupar el gobierno. Pero los Guisa (al igual que Catalina) eran vistos como extranjeros, de Lorena, y no eran de sangre real. Por consiguiente, tuvieron que buscar su clientela dando favores, pensiones y honores, en un momento en que se debían tomar medidas económicas restrictivas dado el estado de la hacienda real tras las guerras en Italia, cerradas en la paz de Cateau-Cambrésis [17].

*La conjuración de Amboise (1560).* Desde el punto de vista religioso, el asunto ocurrido en Metz complicó la situación. Desde la conquista de la ciudad por los franceses estaba bajo la jurisdicción del cardenal de Lorena, quien comenzó a realizar reformas numerosas para expulsar a los reformadores. Ante esta situación, Calvino solicitó ayuda a los protestantes del Imperio para defender a sus seguidores de la represión que estaban padeciendo en Metz; pero los Guisa arrestaron al agente que había enviado, Gaspar de Heu, escribano de Metz, y lo ejecutaron. El cuñado de la víctima, Juan de la Renaudie, fue –más tarde– el jefe de la conjuración de Amboise. De esta manera, los Lorena, sin pretenderlo, estaban favoreciendo a los reformistas, pues sus actuaciones políticas en defensa del catolicismo fueron aprovechadas por sus oponentes para demostrar que manipulaban al joven rey y que gobernaban despóticamente por ser extranjeros. Bajo el argumento de la legitimidad, se perdía la causa religiosa del conflicto. Se comprende bien que los textos escritos para justificar la conjuración de Amboise insistiesen tanto sobre el carácter político y no religioso del movimiento. Los escritos reiteraban la falta de legitimidad de los Guisa para gobernar en solitario,

[17] J. H. M. Salmon: *Society in Crisis. France in the Sixteenth Century*, New York 1972, pp. 78 ss.

como se puede ver en el *Discours sur la servitude volontaire*, de Etienne de La Boétie [18].

Desde septiembre de 1559 un hombre, Juan de Barry, señor de La Renaudie, se propuso coordinar la acción contra los Guisa, que el 4 septiembre de 1559 habían extendido el edicto represivo de Villers-Cotterêts contra las asambleas de reformistas que surgían por doquier en Francia. Mercaderes, artesanos, escribanos, etc., hombres y armas convergían en la asamblea e iban hacia Nantes, dando a entender que se trataba de personas que iban a expresar sus quejas en el Parlamento, aunque después se dirigieron hacia Amboise [19]. Sin embargo, el secreto no estuvo muy bien guardado porque el 12 de febrero era avisado Guisa de que algo se estaba tramando: un traidor, Des Avenelles, le advirtió de los movimientos de La Renaudie. El 10 de marzo comenzaron las primeras detenciones, sin que los conjurados se rebelasen [20].

La represión de Amboise permaneció en la memoria de los reformadores como el ejemplo indudable de la crueldad de los Guisa. Los relatos edificantes de la muerte de los conjurados fueron propagados; así, en el momento de ser decapitado, Briquemault de Villemongis empapó sus manos en la sangre de sus compañeros y levantándolas al cielo dijo: "Señor, he aquí la sangre de tus hijos. Tú harás su venganza" [21]. F. Hotman escribió un memorial lleno de invectivas contra el cardenal de Lorena [22]. El 17 de marzo, Francisco de Guisa recibía poderes excepcionales del rey y el título de lugarteniente general del reino.

La gravedad de los acontecimientos de la primavera de 1560 no había revelado solamente la profundidad de la división religiosa, también hizo surgir el miedo de una ruptura entre el rey y el pueblo. Ni Francisco II ni su madre estaban

18 *De la servitude volontaire*, Paris 1987, ed. crítica de M. Smith.

19 L. Romier: *La conjuction d'Amboise*, *op. cit.*; C. Vivanti: "La Congiura de Amboise", en *Complots et conjurations dans l'Europe moderne*, Roma 1996, pp. 39-50.

20 Los relatos de los contemporáneos permiten conjeturar los objetivos de la revuelta. En este sentido resulta muy explícito el panfleto: *Les Etats de France opprimez par la tyrannie de ceux de Guise, au Roy leur souverain seigneur*, difundido poco después de la conjuración (L. Romier: *La conjuction d'Amboise*, *op. cit.*, p. 131).

21 A. Jouanna, J. Boucher, D. Biloghi, G. le Thiec: *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris 1998, p. 67.

22 Fue editada por C. Read en Genève 1970.

completamente convencidos de que los conjurados solamente querían quitar de en medio a los Lorena. Por otra parte, la crisis financiera estaba presente. Para afrontar esta situación era preciso renovar el diálogo entre el rey y los súbditos. De esta época data el primer edicto oficial de clemencia (todavía no lo llamamos de tolerancia) respecto de los reformados, a iniciativa de Catalina de Médici: el edicto de Amboise (8 marzo 1560) anterior al complot de La Renaudie, derogaba el edicto de Ecouen (2 de junio 1559) sobre la búsqueda y castigo de los herejes. Se concedía el perdón general de lo pasado a cambio de que los súbditos del rey "vivan de ahora en adelante como buenos católicos". Solo los predicadores y conspiradores tendrían que enfrentarse a la justicia real.

El edicto del 8 de marzo, promulgado en plena crisis de Amboise, revela el poderío que estaba tomando en la corte el partido de los moderados, hostiles a la utilización de la fuerza para extirpar la herejía. El canciller L'Hospital, que llegó a alcanzar este puesto en junio del 1560, tuvo un lugar muy importante en esta tendencia. Bajo su dirección, la política real se comprometió en un punto de vista nuevo, sorprendente para todos los que habían impulsado la represión durante el reinado de Enrique II. Pero esta nueva orientación fue objeto de debates. Algunos propugnaron la convocatoria de los Estados Generales, que estaban sin celebrar desde décadas atrás (Tours, 1484), a fin de asegurar la adhesión de los súbditos. Al mismo tiempo era la ocasión de pedir dinero a los Estados dada la preocupante situación de las arcas reales.

La inestabilidad crecía y producía miedo en la corte. Desde la conjuración de Amboise, los Guisa sospechaban que los hugonotes protagonizarían otra tentativa, coordinados por Condé, cuya actividad resultaba muy intensa. Los predicadores reformistas comenzaron a multiplicar sus actuaciones desde la primavera de 1560, en Normandía, Anjou, Poitiu, Saintogne, Limousin, Périgord, Guyena, Languedoc, Provenza y Dauphiné. Ante esta tesitura el propio rey ordenaba el arresto de Condé. Pero el 5 de diciembre moría Francisco II y le sucedía en el trono su hermano, Carlos, de diez años de edad; Condé era así liberado.

*De los Estados Generales de Orleans (13-XII-1560 al 31-I-1561) al edicto de enero de 1562*. Los Estados Generales inauguraron un nuevo reinado. Catalina había asumido la regencia y fiel a su política de equilibrio entre partidos mantuvo junto a sí a Antonio de Borbón y a los Guisa. Su poder parecía bien asegurado cuando el 13 de diciembre se abrieron en Orleans los Estados Generales, era la

primera vez que se convocaban desde hacía setenta años. Lo primero que discutieron fueron la medidas fiscales: los diputados del Tercer Estado partieron de una idea, hacer pagar al clero [23]. El discurso de apertura de Michel de L'Hospital se hizo célebre, no era todavía el de un político y estaba aún en la línea del humanismo cristiano [24]. Condenaba la violencia al servicio de la religión; pero se aferraba a la unidad en la fe, pues sabía que la discordia engendraba desórdenes.

Las medidas tomadas al final de los Estados Generales se inspiraron en el humanismo erasmista. Renovaban, ciertamente, las duras prescripciones de los edictos anteriores contra los propagandistas de la Reforma, pero los súbditos leales y pacíficos del rey eran tratados de manera más clemente y tolerante, disposiciones que debían permanecer en vigor hasta el futuro concilio. Como resulta fácil de deducir, durante esta época hubo numerosas intervenciones en favor de la tolerancia. La más relevante se encuentra en el escrito, aparecido en 1561, bajo el título *Exhortación a los príncipes y señores del Consejo privado del Rey para evitar las sediciones que parecen amenazarnos a causa de la religión*, que inauguró la serie de manifiestos en los que los defensores de la tolerancia expresaban su principal preocupación política, evitar la división del reino.

Pero 1561 no se caracterizó solo por el proselitismo de los protestantes, también surgieron organizaciones armadas y las primeras revueltas sobre todo en el sur del reino. Por su parte, los católicos no permanecieron inactivos. El duque de Guisa y el condestable de Montmorency, tras su reconciliación, se atrajeron al mariscal Saint-André y constituyeron un triunvirato. El 6 de abril acordaron un verdadero pacto para la defensa de la fe. La futura liga de 1576 ya se intuía en estas organizaciones. Asimismo, aparecían las primeras ligas locales: asociaciones para la defensa armada de los católicos contra las empresas de los hugonotes [25]. La guerra civil se preparaba bajo la mirada impotente del gobierno.

En la asamblea de Fontainebleau (agosto de 1560), el rey no solo había anunciado la reunión de los Estados Generales, sino también una reunión de obispos

[23] M. PERONNET: "Naisance d'une institution, les assemblées du clergé", en A. STEGMANN (ed.): *Pouvoir et Institutions au XVIe siècle*, Paris 1991, pp. 12-28.

[24] *Discours pour la majorité de Charles IX et trois autres discours*, ed. de R. Descimon, Paris 1993.

[25] J. LECLER: "Aux origines de la Ligue, premiers projets et premier essais (1561-1570)", *Etudes* 227 (1936), pp. 188-208.

para resolver la división religiosa. La asamblea, prevista inicialmente para enero de 1561, tomó la forma de un coloquio entre reformistas y católicos, que se reunieron en Poissy (9 septiembre-14 octubre). Esta confrontación de teólogos de ambos bandos pretendía promover la concordia; es decir, volver a la unidad al precio de hacer concesiones recíprocas. Este reconocimiento de la dualidad confesional conllevaba dos aspectos: la tolerancia civil, voluntad de reconocer legalmente la diferencia religiosa para preservar el orden público; y la tolerancia religiosa, aceptación de esta diferencia ya fuera por respeto a las convicciones de otro, ya fuera porque se admitía la diversidad de caminos hacia Dios [26]. Las duras disposiciones adoptadas en Amboise parecía que solamente habían conseguido agravar la situación. Por consiguiente, aparecía un grupo de personas que pretendían un camino intermedio a todos los cristianos de buena voluntad. Eran los humanistas inspirados en el irenismo erasmista, juristas, teólogos, profesores que expresaban que, al precio de una reforma parcial de la Iglesia, los reformistas dejarían de propagarse y todos volverían a la obediencia romana.

En 1561 se reunían dos asambleas distintas: la del clero, en el monasterio de las dominicas de Poissy, y la de los laicos (nobleza y tercer estado) en Pontoise. Teóricamente se trataba de preparar la representación de la iglesia francesa en el concilio ecuménico cuya próxima sesión parecía inmediata. En realidad, el canciller Michel de L'Hospital pensaba en el concilio nacional en el cual tenía puestas sus ilusiones y debía realizar finalmente la reconciliación.

En Pontoise, los diputados de la nobleza y del estado llano se reunieron con el objetivo de resolver la crisis financiera. Cuando esta reunión concluía tendría que terminar la asamblea del clero; pero la reina regente deseaba la reconciliación e invitó a que acudieran algunos cabecillas de la reforma (Pedro Mártir, Nicolás Gallars y Teodoro Beza). Estos dialogarían con los representantes del clero. Cuatro días más tarde llegaba a Saint-Germain, donde estaban reunidos el clero y los reformadores, un legado de la Santa Sede, el cardenal Hipólito d'Este. Venía a defender los intereses de la iglesia romana ante la corte de Francia. El cardenal no era el más idóneo para esta misión, pero traía con él a buenos teólogos: el general de los jesuitas, el P. Laínez, a quien asistía su secretario, el P. Polanco, y el jesuita francés P. Coudret. Laínez habló con intransigencia

[26] M. TUCHETTI: *Concordia o tolleranza? François Baudoin (1520-1573) e i 'moyenneurs'*, Genève 1984.

y la reconciliación no fue posible [27]. Las negociaciones fracasaron y los sueños de reconciliación de la reina y de L'Hospital se esfumaron.

Después del fracaso de Poissy [28], solo había dos caminos abiertos para la solución del problema confesional. La vía de Augsburgo era inaplicable: un reino unitario no podía ser dividido en principados como Alemania. No quedaba más que la unificación religiosa por la fuerza, como lo había intentado Enrique II, o bien, la tolerancia civil de los reformados sobre la base de la unidad nacional en adelante distinta de la unidad religiosa. A partir de 1561, los "políticos" relevaron a los humanistas erasmistas en la búsqueda de un método de pacificación. A falta de un acuerdo totalmente imposible en el plano dogmático, propugnaron una solución en el plano cívico y nacional entre católicos y calvinistas. El autor de la *Exhortación a los príncipes* fue uno de los primeros en sugerir este nuevo camino. L'Hospital lo aceptó también al ver que en Poissy se disipaba su sueño de reconciliación religiosa.

El coloquio de Poissy tuvo grandes consecuencias en el plano político. Según la opinión general, aumentó la importancia y prestigio de los hugonotes. Los protestantes se reunieron a partir de entonces para la predicación y extendieron sus asociaciones militares. Pero también este coloquio provocó la hostilidad de los señores católicos contra la reina, ya que se retiraron a sus tierras abandonando la corte. Para responder a las provocaciones calvinistas no solo constituyen ligas locales, sino que hablaban públicamente de pedir ayuda del extranjero (Felipe II).

Consciente de su debilidad frente a tales amenazas Catalina tomó entonces la decisión de acercarse a los hugonotes, cuya influencia creció en el Consejo. En lugar de regresar a Ginebra, Beza permaneció en la corte y la reina no tuvo reparos en consultarle. Este mayor influjo de las fuerzas protestantes fue la causa del edicto de enero. Desde finales de octubre, la regente pensaba en hacer aprobar por una nueva asamblea política un estatuto legal de la Reforma. Se dio entonces una orden al Parlamento para que designara dos delegados y fueran

[27] Sobre este episodio, F. Cereceda: *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo*, Madrid 1945, I, pp. 597-608. El discurso de Laínez en *Monumenta Historica Societate Iesu, Lainii*, VIII, pp. 759-768.

[28] Sobre el tema, D. Nugent: *Ecumenism in the Age of the Reformation: The Colloquy of Poissy*, Cambridge (Mass.) 1974, *passim*.

enviados a Saint-Germain para el 20 de diciembre. La asamblea se abrió el 3 de enero 1562. El discurso de apertura (a cargo de L'Hospital) señala admirablemente la evolución del canciller tras el fracaso de la conciliación religiosa [29]. El humanista erasmiano dejaba sitio al político, y hacía suyos los temas de la *Exhortación a los príncipes*. En adelante se negó a unir demasiado estrechamente la suerte de la religión católica con la de la nación. El rey, como jefe del reino no debía tomar partido entre sus súbditos divididos religiosamente, pues corría el riesgo de su ruina total. La distinción de un orden humano temporal y de un orden espiritual aparecía ahora con mucha más claridad y evidencia que en la *Exhortación*. La familia, el Estado, eran grupos naturales, humanos, claramente diferentes de la sociedad religiosa.

Después de muchas discusiones, Carlos IX firmó el famoso *edicto de enero de 1562* "sobre los medios más apropiados para apaciguar los desórdenes y las sediciones a causa de la religión". El edicto no hace ninguna declaración de principios sobre las relaciones entre la unidad civil y la unidad religiosa. Como los precedentes se presentaba también como una medida provisional, "hasta la celebración del concilio general", pero fue mucho más lejos en el sentido de la tolerancia y sus disposiciones no estaban muy lejos de las del edicto de Nantes. Lo esencial del edicto se hallaba en dos artículos, que establecían que las asambleas culturales protestantes se prohibían en el interior de las ciudades, pero durante el día se permitirían en el exterior. En resumen, el culto reformado se podría ejercer libremente salvo en el recinto urbano. Una particularidad importante de este edicto fue la consagración oficial que daba a la organización de las iglesias reformadas: con la autorización del rey, estas podían celebrar sínodos y consistorios; con el permiso de los oficiales reales, podían hacer reglamentos para el ejercicio de la susodicha religión. En ninguna otra parte había una tolerancia tan amplia [30]. Los hugonotes, que celebraron su tercer sínodo nacional en Orleans, en abril de 1562, se organizaban bajo los criterios de la confesión de la fe de 1559, a su vez, inspirada en Ginebra. Montauban, Nimes y La Rochelle se convirtieron en verdaderas ciudadelas de la fe reformada, donde la disciplina eclesiástica se instauró bajo la dirección de sus consistorios.

[29] L. PETRIS: *La plume et la Tribune. Michel de L'Hospital et ses discours (1559-1562)*, Gèneve 2002, pp. 52 ss.

[30] A. STEGMANN (ed.): *Édits des guerres de Religion*, Paris 1979, p. 10.

*Guerras civiles y edictos de tolerancia en tiempos de Carlos IX (1562-1574)*

No existe unanimidad a la hora de datar el comienzo de la primera guerra. Los reformistas señalaron la matanza de Wassy como inicio de las hostilidades; para los católicos, al contrario, fue más bien la agresión de Condé contra Orleans, el 2 de abril de 1562, lo que marcó el principio del conflicto. En todo caso, ambos bandos tuvieron la idea clara de que comenzaba una verdadera guerra civil.

*La primera guerra civil (marzo 1562-marzo 1563)*. La primera guerra se caracterizó por los actos de auténtica violencia y crueldad, y por tres grandes acontecimientos militares: el asedio de Rouen, la batalla de Dreux y el asedio de Orleans [31]. La guerra civil no solamente manifestó las divisiones religiosas, sino también la gravedad de la crisis de la autoridad real, y ofreció la ocasión de llevar a cabo una renovación total del orden antiguo. Estas tentaciones habían sido ahogadas, para la mayor parte, por los responsables de las iglesias, preocupados de evitar a cualquier precio dar una imagen subversiva. Los teólogos reformistas se referían al principio enunciado por el apóstol Pedro, "es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres", una regla que oponía la conciencia de los fieles a las leyes reputadas inicuas y llevaba a disociar *legalidad* y *legitimidad*. Tal idea había llevado a Beza a afirmar que el "magistrado inferior" debía mantener "la pureza de la religión" contra un soberano que combatiera "el reino de Cristo" (*Traité de l'authorité du Magistrat en la punition des héretiques*). Asimismo, en un escrito del mismo año (*Confession de la foy chrestienne*, 1560) confiaba el deber de "reprimir a los tiranos" a los Estados Generales.

Un memorial elaborado por el segundo sínodo nacional, abierto en Poitiers el 10 de marzo de 1561, destinado a ser presentado a los Estados Generales reunidos en Pontoise, evocaba, además, el control de la composición del Consejo por los estados durante la minoría real, la ilegitimidad de los predicadores públicos, y dejaba a los pastores toda la responsabilidad para desafiar los edictos del rey. El sínodo provincial de Montauban, en abril de 1561, definió el papel de los magistrados políticos y sus obligaciones. Desde entonces, cuando los miembros de los cuerpos de las villas y de los oficiales reales se convertían a la reforma surgía inevitablemente para ellos el conflicto entre dos deberes de obediencia.

[31] D. Crouzet: *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, 2 vols., Paris 1990, I, pp. 270 ss.

Se comprende, en esta perspectiva, la esperanza suscitada en los reformadores por el edicto de enero de 1562: legalizando particularmente el culto, permitiendo reconciliar la obediencia a Dios y la obediencia al rey.

El primer obstáculo que encontró la regente para implantar el edicto fue el propio Parlamento. Con todo, la resistencia de los letrados pudo ser superada; la indisciplina de los grandes señores, en cambio, condujo al conflicto. Dos días después del registro del edicto (el 6 de marzo de 1562), llegó a la reina la noticia de la matanza de Wassy (en Champagne). Los soldados de Francisco de Guisa, camino de París, atravesaron la pequeña villa de Wassy y tuvieron un enfrentamiento con unos hugonotes que celebraban su culto; el resultado fue que los soldados mataron a sesenta hugonotes e hirieron a más de cien.

El caso pudo haber sido solucionado por vías legales, pero Condé hizo estallar la guerra civil. En Orleans proclamaba un manifiesto (*Declaration faicte par Monseiur le Prince de Condé, pur monstrer les raisons qui l'ont constrainct d'entreprendre la défense de l'authorité du Roy, dy gouvernement de la Royne, et du repos de ce Royaume,* 8 de abril de 1562) en el que movilizaba a las fuerzas de las iglesias so pretexto de devolver la plena libertad a las personas "del rey, de la reina y de sus señores hijos". A nadie escapaba el verdadero sentido del manifiesto, contra los Guisa, pero lo importante era que estos textos traspasaban los niveles religiosos y llevaron el debate al terreno político.

Durante la guerra murió Antonio de Borbón –que combatía al lado de los Guisa– en Rouen, Condé perdió la batalla de Dreux y cayó en manos del ejército real, y Francisco de Guisa sucumbía a manos de un asesino (instigado por Coligny) en el cerco de Orleans (24 de febrero de 1563). La paz concluyó con el edicto de Amboise (19 de marzo de 1563). Se mantenía la libertad de conciencia pero organizaba sobre bases nuevas el ejercicio del culto reformado, ya que establecía la desigualdad entre personas. Fuera de las ciudades, la plena libertad de culto correspondía a los altos magistrados, con sus familias y sus súbditos. En París solo se autorizaba el culto católico. En las negociaciones, Condé había pensado únicamente en los grandes señores, desinteresándose de los súbditos; este error que Calvino le reprochó amargamente influyó en el futuro de la reforma francesa.

*El esfuerzo de restauración del poder real (1563-1567).* El restablecimiento de la paz constituía un deseo de Catalina de Médici y Michel de l'Hospital, pero, para conseguirla, era preciso reforzar la autoridad real. Dos años de

tranquilidad (1564-1566) fueron aprovechados por Catalina para que Carlos IX, que acababa de ser proclamado mayor de edad, recorriera Francia y adquiriera una amplia clientela entre la nobleza de provincias. El viaje fue también ocasión para entradas solemnes que manifestaran visualmente la grandeza del rey y el juramento de las elites urbanas [32]. Durante 1563 a 1567 la actividad legislativa fue muy abundante; asimismo, con el fin de realzar a la monarquía se realizaron grandes obras, como el palacio de las Tullerías.

Con todo, imponer el edicto de Amboise resultó harto difícil por el endurecimiento de la postura católica. La resistencia venía de los Estados Provinciales. Los de Languedoc, masivamente católicos, reunidos en Narbona (diciembre de 1563), enviaron diputados al rey para suplicarle: "no permitir por el bien de la paz que en el Languedoc haya dos religiones". Para vencer la oposición la monarquía se vio obligada a explicar reiteradamente su política durante el viaje que el rey realizó por Francia. Numerosos escritos fueron publicados para defender el edicto, como la *Apologie de l'Edit du Roy sur la pacification de son Royaume*, inspirado en ideas de L'Hospital, pero los católicos no se dejaron convencer fácilmente.

Por su parte, los protestantes aprovecharon los cuatro años de paz para consolidar su organización y la disciplina en sus iglesias. Para el éxito de la reforma era necesario ser auténticos portadores de la auténtica doctrina y luchar contra la corrupción. Un segundo peligro de cohesión que amenazaba a las iglesias calvinistas era la contestación al modelo ginebrino introducido por la *Discipline* en 1559. El líder de esta réplica fue el teólogo Jean Morély [33], que publicó, en Lyon, un *Traité de la discipline et police ecclesiastique* (1561). Morély estimaba que la asamblea de fieles había sido desposeída de sus poderes por el consistorio y que en ella era donde residía el poder de elegir a los pastores.

*De la segunda guerra al edicto de Boulogne (1567-1573).* En el otoño de 1567 se produjo una nueva ruptura, dos hechos graves provocaron el comienzo de la *segunda guerra civil.* Por una parte, la matanza de católicos que, el 30 de septiembre, llevaron a cabo los hugonotes en el palacio episcopal de Nimes. Por otra, la tentativa de Condé de apoderarse por sorpresa de Carlos IX y de su madre

32 J. Boutier, A. Dewerpe, D. Nordman: *Un tour de France royal. Le voyage de Charles IX (1564-1566)*, Paris 1984, *passim*.

33 P. Denis y J. Rott: *Jean Morely et l'utopie d'une démocratie dans l'Eglise*, Genève 1993.

(refugiados en Meaux). Condé agravó esta acción sitiando París; como consecuencia tuvo lugar la batalla de Saint-Denis (10 de noviembre de 1567), en la que murió el condestable Montmorency. Su cargo fue ocupado por el duque de Nemours, que acababa de casarse con la duquesa de Guisa. Las operaciones militares posteriores resultaron indecisas para los dos bandos. Ahora bien, católicos y protestantes pronto llegaron a la asfixia económica, por lo que se impuso negociar. El 23 de marzo firmaban la paz de Longjumeau, que conllevó el restablecimiento del edicto de Amboise en su totalidad.

La segunda guerra desplazó el conflicto hacia el terreno político. Condé difundió la idea de que las libertades de los reformadores eran inherentes a su condición de súbditos del rey y que estaban a punto de ser suprimidas por la evolución del régimen monárquico. Además, desde agosto de 1567 había comenzado la terrible represión de los españoles en los Países Bajos, que culminó en junio de 1568. Esto produjo la sospecha de que existía un complot monárquico internacional contra las libertades religiosas y provocó la alianza de hugonotes y *gueux* contra Felipe II.

De esta forma se propició el comienzo de la *tercera guerra* (agosto 1568-agosto 1570) y la internacionalización del conflicto. En efecto, el restablecimiento del edicto de Amboise no satisfizo a los más ardientes católicos intransigentes, pues se consideraron traicionados por los poderosos y anhelaban que los más humildes asumieran la extirpación de la herejía. Aparecieron cofradías semejantes a las ya nacidas en Dijon y Limoges (1567), al mismo tiempo que diversas asociaciones de católicos formaron milicias contra los hugonotes; pero su cólera también se desató contra los moderados de su propio campo [34], a quienes estigmatizaban con el nombre de *políticos*, una palabra que tomó un matiz peyorativo y que se aplicaba a los que querían la paz [35].

En este momento, Catalina se separó del consejero que desde hacía ocho años había animado su política de tolerancia respecto de los reformados. El 8 de octubre de 1568 abandonaba definitivamente los sellos, retirándose a sus tierras de Vignay, donde murió en 1573. En su retiro, envió al rey un memorial en el

[34] Véase el influjo del jesuita E. Auger en todo este proceso y la evolución del mismo. A. L. MARTIN: *Henry III and the Jesuit Politicians*, Genève 1973, pp. 29-35 y 45-47; R. R. HARDING: *Anatomy of a Power Elite. The Provincial Governors of Early Modern France*, New Haven 1978.

[35] V. DE CAPRARIIS: *Propaganda e pensiero politico in France durante le guerre di Religione. I: (1559-1572)*, Nápoles 1959, pp. 416 ss.

que resumía sus ideas favoritas para la pacificación del reino. Tras afirmar la lealtad de los hugonotes hacia la corona, comparaba nuevamente la nación a una familia en la que se podía reconciliar y hacer vivir juntos a miembros divididos en su fe. Michel de L'Hospital trazaba, una vez, más el programa de los *políticos* modernos.

Esta nueva situación estaba relacionada con la política intransigente de Felipe II en Países Bajos. Temerosos, Condé y Coligny, de que se quisiera llevar a cabo una matanza de hugonotes, huyeron con un grupo de soldados a La Rochelle [36]. A partir de entonces los reformadores pidieron abiertamente el cambio de la forma de monarquía (o más exactamente, según un paso intelectual conforme a su concepción de la historia, de la restauración de su forma tradicional) de manera que se volviese a la tolerancia posible y duradera. Entre 1567 y 1568 Francisco Hotman redactó *Francogallia* (aparecida en 1573), que condensaba el pensamiento político del momento [37].

A la desconfianza de los hugonotes respondió el rey con el *edicto de Saint-Maur*, en el que, si bien mantenía la libertad de conciencia, suprimía toda libertad de culto reformista [38]. Había, además, una diferencia con respecto a los edictos precedentes, este era perpetuo e irrevocable y, en una segunda versión, privaba de sus cargos a todos los oficiales que no fuesen católicos.

La elección de La Rochelle como cuartel general de los hugonotes en lugar de Orleans, que había jugado este papel durante las dos primeras guerras, simbolizó la nueva cara de la lucha en su doble aspecto: internacionalización del conflicto, en cuanto que la situación permitió a los hugonotes estar en relación con los *mendigos de la mar* (rebeldes holandeses) y politización del conflicto porque, al haber sido amenazados por una guarnición real, los rocheleses establecieron una unión estrecha entre la defensa de las autonomías urbanas y la fe reformada [39].

[36] N. M. Sutherland: "The massacre of St. Bartholomew and the problem of Spain", en *Princes, Politics and Religion*, London 1984, p. 176; S. G. Gigon: *La Troisième Guerre de Religion*, Paris 1909, pp. 37-40.

[37] Prefacio de R. Giesy y J. Salmon a la edición *Francogallia* (texto latino y traducción inglesa), Cambridge 1972.

[38] A. Stegmann (ed.): *Édits des guerres de Religion*, *op. cit.*, p. 63.

[39] B. Haan: *L'amitié entre princes. Une Alliance franco-espagnole au temps des guerres de Religion (1560-1570)*, Paris 2011, pp. 125-136.

Durante la tercera guerra cada bando contó con la ayuda extranjera. El ejército del príncipe de Orange entró en Francia por la región de Guisa y luchó a favor de los hugonotes desde noviembre de 1568 hasta principios de 1569. Por su parte, Isabel de Inglaterra financió varias campañas. De otro lado, el bando católico recibió la ayuda del rey de España, del papa y del duque de Toscana. Después de que los hugonotes tomasen las villas de Poitou y Saintonge para asegurar la Rochelle, el invierno interrumpió el enfrentamiento. El 13 de marzo de 1569 Condé fue asesinado en la batalla de Jarnac. Para los hugonotes, este asesinato representó el principio del plan de exterminación decretado por los católicos del Consejo real. Coligny tuvo que hacerse cargo del mando del ejército hugonote y obtuvo la victoria en La Roche-L'Aneille en Limousin (25 de junio de 1569). Después, estas tropas atravesaron el Perigord; pero fracasó en el asedio a Poitiers y cayó derrotado en Moncontour (3 de octubre de 1569) [40]. No obstante, la situación de los hugonotes estaba lejos de ser desesperada. El ejército de Coligny se rehizo durante el invierno; por otra parte, desde 1569, los moderados volvieron a tener influencia en la corte debido a la penuria financiera de la corona, ya que esta guerra duró el doble que las dos precedentes, y a la entrada en escena política de Carlos IX, que manifestó su deseo de restaurar la armonía perdida.

Todo esto explica que la paz, firmada el 8 de agosto de 1570, fuera relativamente favorable a los hugonotes. El *edicto de Saint-Germain* les restituyó una libertad de culto ilimitada. El rey reintegró a sus "queridos primos", el príncipe de Orange y Luis de Nassau en las posesiones que ellos tenían en Francia. Finalmente, Coligny también fue readmitido en el Consejo. La paz de Saint-Germain, denominada la *paz coja* porque fue negociada por el tullido Armand de Gontaunt-Biron y por Henri de Mesmes, señor de Malassise, duró dos años. No obstante, el principal artesano de la paz fue el propio Carlos IX. Su preceptor Jacques Amyot, que le había dado una educación impregnada en el neoplatonismo, hizo que el monarca tratara de conciliar contrarios en política. La cultura del período y las decoraciones alegóricas, costumbres, escenarios, diseñados por el pintor Antoine Carón, dan buena idea de ello [41].

[40] El gran poeta P. RONSARD cantó las proezas de los católicos en esta batalla: *Oeuvres Complètes*, Paris 1994, II, pp. 512-513 (*Bibliothèque de la Pléiade*).

[41] J. EHRMANN: *Antoine Caron, peintre des fêtes et des massacres*, Paris 1986, *passim*.

Con todo, la aplicación del edicto de Saint-Germain chocó con obstáculos insalvables: por una parte, la desconfianza del *sínodo de príncipes*, así llamado porque estaba compuesto por Jean de Albret y su hijo Enrique de Navarra, Enrique Condé, hijo del asesinado en Jarnac, y Luis de Nassau; por otra parte, también inquietaba a los católicos en particular por las consecuencias internacionales que se vislumbraban, los dos proyectos internacionales de matrimonio por parte de los hugonotes: el primero preveía unir al joven Enrique de Navarra con la hermana del rey, Margarita de Valois; el segundo a Enrique de Anjou con Isabel de Inglaterra. Dado que Enrique de Anjou (futuro Enrique III) rehusó [42], la propuesta cayó en favor de su hermano Françoise, conde de Alençon, quien entonces tenía diecisiete años, mientras que la reina inglesa contaba ya con treinta y siete. Se trataba de realizar una alianza calvinista anglo-francesa, pero también de formar un contrapeso a la liga contra los tucos, firmada en Roma el 25 de mayo de 1571 entre Felipe II, el papa y los venecianos, que los hugonotes veían como una amenaza.

Las amenazas de Coligny, que quería imponer a Catalina de Médici una firme oposición a Felipe II y una intensa ayuda a los calvinistas holandeses, indujeron a la reina madre a proyectar su asesinato. El 22 de agosto, el Almirante sufría un atentado, pero no llegó a morir. Para evitar ser descubierta como instigadora del suceso, Catalina ordenó su asesinato (la *noche de san Bartolomé* de 1572) junto al de todos los hugonotes reunidos en París para celebrar la boda de Margarita y Enrique de Borbón.

Consecuencia de ello fue el surgimiento en el oeste de Francia de la *cuarta guerra,* a finales de 1572. Tras la noche de san Bartolomé los hugonotes se vieron invadidos por una gran angustia. Parecía que Dios les había abandonado [43]. Pero pronto se reorganizaron, los centros urbanos tomaron el relevo y extendieron el afán de resistir. A finales de 1572 aparece un memorial denominado el *Arresto de Daniel*, publicado en 1573 bajo el título, *Dialogue auquel sont traitées plusieurs choses advenues aux Luthériens et Hugonots de la France*, en el que en

[42] El tema ha sido estudiado por, M. P. HOLT: *The Duke of Anjou and the Politique Struggle during the Wars of Religion*, Cambridge 1986, pp. 21-26; W. T. MACCAFFREY: *Queen Elizabeth and the Making of Policy, 1572-1588*, Princeton 1981, p. 176.

[43] Las manifestaciones literarias en las que se expresa tal angustia, M. SOULIÉ: *L'Inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*, Paris 1977, pp. 17-35.

cuarenta artículos se llamaba a los reformistas a resistir como los judíos lo hicieron en Nínive, y en el que proponía una organización para la resistencia. La procedencia de este texto resulta misteriosa, pero traducía el sentimiento de las villas del sur y del oeste de Francia. Desde octubre, numerosas ciudades se fueron cerrando a las guarniciones de las tropas reales: tres simbolizaron la resistencia urbana, La Rochelle, Sancerre y Sommières.

Poco después se promulgaba el *edicto de Boulogne* (julio 1573), que ponía fin a la cuarta guerra (concedía libertad de conciencia general y libertad de culto en varias ciudades), si bien no evitó que continuasen los disturbios y conspiraciones.

*La emergencia de la soberanía del pueblo en las doctrinas y las prácticas de los reformadores*. Tras el horror de san Bartolomé surgieron nuevas teorías políticas por parte de los hugonotes (*monarcómanos*). Cuatro obras aparecen como las principales: *Francogallia* de Francisco Hotman, publicada en Ginebra en 1573; *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* de Teodoro Beza, publicada en 1573 en Ginebra y Heilderberg a la vez; *La Réveille-Matin des François et de leurs voisins*, compuesta por dos diálogos, publicada en latín y después en francés en 1573; finalmente, *Vindiciae contra Tyrannos* (publicada en 1579, aunque redactada entre 1573-1574), está firmada por un seudónimo, Esteban Junius Brutus, que bien pudiera ser Felipe Duplessis-Mornay [44].

Todas estaban de acuerdo en afirmar que la soberanía tenía un carácter ascendente, procedía del pueblo (evidentemente, se trataba de una soberanía popular que no tiene relación con la que fundará la democracia más tarde). El contexto era monárquico, pero, dentro de este, escribe el autor de la *Vindiciae*, "el soberano, es todo el pueblo, o los que le representan". Beza continuaba llamando al rey soberano, pero colocaba debajo de él la soberanía, de la que dependía y que era "representada" por los estados. La *Réveille-Matin* afirmaba que el pueblo había retenido una parte del "poderío soberano" y que la podía retomar en su totalidad si el rey se convertía en tirano.

A diferencia del consejo privado, los estados generales consistían en el verdadero consejo del reino, pues eran los guardianes de las leyes más antiguas, a las que Beza denomina fundamentales. Todos los textos distinguían entre rey y

[44] W. F. Church: *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, Harvard 1941, pp. 135-155.

corona o entre rey y reino. La posición del rey se precisaba gracias a las nociones de contrato y de obediencia condicional. La idea de contrato, como la de soberanía del pueblo, tiene sus antecedentes medievales, pero ambas recibían ahora una coherencia nueva. Según los *monarcómanos* había en primer lugar un contrato de contenido religioso que une Dios y el pueblo todo entero. Había también un segundo, de carácter político, entre rey y pueblo, por el cual el primero se comprometía a velar por el *provecho o salud* pública y el segundo a obedecer. Pero este contrato obligaba diferentemente a las dos partes, mientras que el pueblo no lo estaba más que condicionalmente, siendo la condición de su obediencia la obediencia del rey a sus obligaciones. Los tratos del contrato subsistían –según los *monarcómanos*– en el juramento que el rey debía hacer en su consagración. El objetivo de estos textos era el de provocar una reunión de los estados generales para proceder a la renovación del reino.

La idea de la soberanía del pueblo no quedó confinada en los tratados teóricos. Inspiró también la práctica de los hugonotes de las ciudades meridionales, no solo porque las asambleas políticas, en las que se reunían, se comportaban como organismos constituyentes y legislativos, sino por el propio sistema creado. Las primeras asambleas reformistas, que se pueden calificar de políticas, tuvieron lugar en 1562. Este tipo de asamblea surgía en cada guerra. Después de san Bartolomé, las asambleas políticas se multiplicaron [45]. Las más importantes fueron la de diciembre de 1573, en Millau, que elaboró un reglamento, especie de constitución prevista por los reformistas para crear una estructura confederal; la de julio de 1574, igualmente celebrada en Millau, que escogió al príncipe Enrique Condé como "gobernador general y protector" y a Enrique de Montmorency-Danville como "gobernador y lugarteniente general para el rey en Languedoc", encargado, en ausencia de Condé, de "velar por la conservación de la corona" y, finalmente, la de enero-febrero de 1575 en Nimes, que se abrió a los católicos y donde estos firmaron con los reformistas un "tratado de asociación".

El reglamento de la asamblea de Millau (diciembre de 1573) sistematizó y completó la tríada elaborada en noviembre de 1562: asamblea establecida, jefe investido de poder militar, consejo elegido que vigila a este último. Preveía tres niveles: en el escalón inferior, el consejo de la villa velaría por la administración, la justicia y la subida de los impuestos; eligiría un delegado en la asamblea de la

[45] G. Griffiths: *Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century*, Oxford, pp. 261-262, presenta una completa lista.

provincia (o generalidad). A nivel provincial, esta asamblea, reunida cada tres meses, nombraba un consejo provincial permanente y un general que tendría la "intendencia y conduce en la guerra". En el nivel superior, la asamblea general se reuniría cada seis meses, cada asamblea provincial enviaba tres diputados: un noble, un magistrado y un representante del tercer estado. La asamblea general nombraba un consejo permanente; en Millau (julio de 1574) escogió un protector encargado de la defensa militar, que no podía decidir sobre la guerra o sobre la paz sin su consentimiento y que controlaba, además, la justicia, las finanzas y la política. Después de 1572, las asambleas se refieren al modelo de los Estados Generales. La de Nîmes se tituló: "Estados Generales de las Provincias de la dicha Unión" [46].

*Los políticos*. Durante los primeros años del reinado de Enrique III otro importante partido político ejerció gran influencia en Francia, sobre todo en las provincias del sudeste: el *partido de los políticos*. Los "políticos", como eran conocidos popularmente desde 1563, representaban una opción basada no sobre la tradición religiosa ni sobre el contrato social, como los *monarcómanos*, sino sobre la integridad política y los derechos divinos del monarca para establecer y promulgar leyes para la comunidad. Para los "políticos", la uniformidad religiosa era de importancia secundaria.

La posición teórica de los *políticos* se expresó en los discursos y cartas de Michel de L'Hospital y Etienne Pasquier; en los tratados legales de Louis Le Roy, Pierre Gregoire de Toulouse, Adam Blackwood y Jean Bodin, y –más tarde– en los trabajos apologéticos de Louis Servin, François Le Jay, Pierre de Belloy y Jacques Hurault. Quien mejor supo recoger y manifestar el espíritu filosófico fue Bodino en la *República*. Bodino afirmaba que la Monarquía no solamente era la más temprana y más simple forma de organización política, sino también la mejor. Su modelo, y la unidad desde la que la construía, era la familia, con el rey ocupando el mismo autoritario y absoluto papel en el reino que el padre adoptaba en la unidad familiar. La autoridad del rey era incontestada e incuestionada por las partes componentes de la sociedad ya estuvieran institucionalizadas

[46] Esta expresión, *Provincias de la Unión*, fue a menudo empleada, en vez de *Provincias Unidas del Mediodía*, propuesta por J. Delumeau y retomada por J. Garrison (J. Delumeau: *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris 1965, p. 181; J. Garrison: *Protestants du Midi*, *op. cit.*, p. 185).

o no. Esta soberanía era un hecho de ley natural y no resultado de concesiones al monarca por parte del pueblo; era perpetua e inalienable y para su ejercicio era responsable solamente ante Dios. La principal característica de la soberanía residía en la autoridad no solamente para administrar y promulgar leyes, sino también para hacerlas. El rey estaba por encima de la ley [47].

Pero los *políticos* eran algo más que realistas panfletarios y teóricos, y entre ellos había matices importantes, si bien les unía la voluntad de acabar con las guerras de religión. En la corte, por ejemplo, había un grupo conocido como los *Malcontents* organizado por los principales magnates de Francia –Montmorency, De Cossé, D'Entregues, y periódicamente liderado por el hermano del rey, el duque Françoise d'Alençon (creado duque de Anjou en 1576)– para acabar con las guerra. Al mismo tiempo, en el sudeste de Francia, el gobernador del Languedoc, el conde de Danville (duque de Montmorency después de morir su hermano, en 1579), lideraba un movimiento similar de "moderados", esforzándose por conseguir la paz entre católicos y hugonotes. En su mayoría, los primeros *políticos* eran católicos; pero algunos hugonotes pacíficos (llamados *realistas*) se asociaron también con los *Malcontents* haciendo el partido más heterogéneo [48].

### *El precario restablecimiento de la autoridad real, 1574-1584*

La muerte de Carlos IX, ocurrida el 30 de mayo de 1574 cuando contaba solamente veinticuatro años de edad, dio un giro inesperado a la situación. Su hermano, Enrique de Anjou que había sido nombrado rey de Polonia, desde hacía cuatro meses, regresó a Francia, y fue coronado rey en Reims el 13 de febrero de 1575. Los católicos moderados partidarios de la paz (tomaron el nombre de *Malcontents*) y se unieron a los hugonotes en la opinión que la tolerancia de culto reformado era ante todo un problema de reforma política.

[47] Sobre el tema, D. QUAGLIONI: *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova 1992, cap. VII: "La sovranità come supremo arbitrato: libertà religiosa e pace politica", pp. 199-226; W. F. CHURCH: *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France...*, *op. cit.*, pp. 194-242.

[48] D. L. JENSEN: *Diplomacy and Dogmatism. Bernardino de Mendoza and the French Catholic League*, Harvard 1964, pp. 34-35; A. L. MARTIN: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, pp. 25 ss.

*La quinta guerra civil (1574-1576). La unión de hugonotes y malcontents*. Desde los primeros años del reinado de Enrique III la acción de los hugonotes y los católicos descontentos se fue organizando contra el gobierno [49]. Aunque divididos en su fe, católicos y protestantes se unieron en el campo de los intereses del reino, pues entendían que las diferencias existentes por motivos religiosos no debían resolverse por las armas, sino por un santo y libre concilio general "nacional". Para el establecimiento de estos principios resultaba precisa una convocación de los Estados Generales. La asamblea tuvo lugar en Nimes el 12 de enero de 1575 y redactó un reglamento de 184 artículos. Los diputados católicos y protestantes declararon unirse en cuanto:

> franceses naturales [...] por la justa y necesaria conservación tanto de la corona y estado público [...] cuanto de nuestras personas, familias y bienes naturales.

El año 1575 se caracterizó por pequeños acuerdos sobre diversos puntos entre las tropas reales y los católicos aliados a los protestantes del Mediodía. Pero Condé, refugiado en Estrasburgo, reclutaba fuerzas extranjeras para invadir Francia. Por su parte, el duque de Alençon, hermano del rey, sintiéndose inseguro escapó de la corte el 15 de septiembre, desempeñando –a partir de entonces– el papel de jefe de los *Malcontents.* Desde Dreux lanzó una proclama en la que exponía los motivos de su huida y pedía la convocatoria de los tres estados. *Faire le malcontent* era adoptar ostensiblemente un comportamiento de ruptura. Los gentileshombres que apoyaban al duque de Alençon tenían el sentimiento de que sus servicios habían sido mal recompensados por el rey. Eran los casos, especialmente, de algunos príncipes de sangre: Alençon, Navarra y Condé. Junto a ellos se encontraban los miembros de la nobleza media y sus clientes: entre los más veteranos (desde la conjuración de Amboise) se hallaban el señor de Maligny, Jean de Ferrières, los hermanos La Fin, el señor de Grandcham, etc. No parece que los *Malcontents* fueran solamente personajes despechados, sino que su postura también tenía un claro carácter político, como se puede deducir de los escritos que produjeron: en mayo de 1574, el príncipe Condé hacía una declaración en Estrasburgo en la que defendía abiertamente el calvinismo; a ella se le sumaron otros memoriales más [50]. En todos estos textos

[49] M. P. Holt: *The Duke of Anjou and the Politique Struggle...*, *op. cit.*, pp. 59-60.

[50] *Declaraction et protestation de Monseigneur de Dampville maréchal de France* (13 noviembre 1574), reproducido en *Histoire générale de Languedoc*, vol. XII. Otros escritos: *Brève*

había una idea común: se tenía la convicción de que existía un complot contra la alta nobleza, a la que se quería destruir. Se contemplaban como ejemplo las ejecuciones de los condes de Egmont y Horn en los Países Bajos; la matanza de la noche de san Bartolomé lo confirmaba. Los reyes de Francia parecía que querían una nobleza nueva que les fuera dócil. Los manipuladores de la voluntad real, según estos textos, eran los italianos que rodeaban a la reina madre. Existía, pues, un deber de revuelta para los nobles; no contra el rey, sino en favor de él, liberándolo de quienes lo manipulaban [51].

Los lugares ideológicos comunes entre los *Malcontents* con los *monarcómanos* resultan muy perceptibles. Sin duda, a estos últimos hacía alusión Montmorency-Danville en su *Déclaration* de 13 de noviembre de 1574, cuando evocó la desgracia de los franceses por estar privados "de hombres doctos que estaban en la universidad" (porque se habían exiliado o porque habían sido asesinados). Temas del "bien público", de las leyes del reino, de la dignidad de los súbditos, del deber de revuelta, resultaban comunes a estas dos corrientes de pensamiento político. Pero sus coincidencias con los *políticos* eran de otra naturaleza. Al principio, los contemporáneos confundieron ambos, como testimonia una carta de F. Hotman [52]. De hecho, los personajes que después de san Bartolomé representaron la tendencia *política* compartieron con los *Malcontents* el horror a la tiranía; pero comenzaron a separarse de ellos en la cuestión de la soberanía. Los *políticos* estaban cada vez más convencidos que esta no podía ser compartida y

---

*remonstrance à la Noblesse de France sur le faict de la Déclaration de Monseigneur le duc d'Alençon. Discours merveilleux de la vie, actions et départements de Catherine de Medicis*, obra anónima publicada en 1574, reeditada en 1576. Últimamente ha sido publicada en Droz 1995, por N. Cazauran.

51 Esta es la tesis del libro de: A. JOUANNA: *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat Moderne (1559-1661)*, Paris 1989.

52 El 27 abril 1574 escribía a su amigo Gwalter que el duque de Alençon, el rey de Navarra, el mariscal de Cossé, son estrechamente vigilados y añade:

> "en París, incluso, se ha arrojado en prisión a más de mil personas, nobles, gente de *robe* y mercaderes. Ellos han tomado el nombre de *políticos* y con el apoyo del hermano del rey han exigido que se haga revivir la antigua constitución francesa, convocando los Estados Generales" (R. DARESTE: "François Hotmann. Sa vie et sa correspondence", *Revue historique* 2 [1876], pp. 374-375).

debía pertenecer exclusivamente al rey. Por consiguiente, no se deben confundir con los *Malcontents*.

A finales de 1575, la situación en Francia llegó a ser insostenible y requería una complicada negociación de paz. Los *políticos* del sudeste bajo Danville, añadiendo fuerzas de los hugonotes, obligaron al rey a reorganizar el gobierno del sudeste francés bajo Danville y Condé (quien en este tiempo estaba en el oeste de Alemania). En septiembre, Alençon huyó de la corte y, en febrero de 1576, Enrique de Navarra, quien había estado retenido en custodia desde la masacre de san Bartolomé, también escapó. Después de rechazar su renunciación previa del protestantismo, el de Navarra fue aceptado como el líder real de los hugonotes y, juntamente con Danville y Alençon, comenzaron la batalla sobre París. Aterrado, Enrique III demandó la paz, que se firmó el 2 de mayo de 1576, en el castillo de Beaulieu: conocida como la *Paz del Señor*, en honor al duque de Alençon, dio lugar a un tratado, el *edicto de Beaulieu*, en el que se concedían grandes privilegios a los protestantes: la libertad de culto era garantizada a los hugonotes en todas partes del reino (excepto en París), así como la igualdad legal. A partir de esta paz, Alençon apareció ante los franceses como el campeón de la tolerancia religiosa y un aliado de los protestantes franceses [53].

*La ofensiva del movimiento liguista y los Estados Generales de Blois (sexta guerra, 1576-1577)*. Desde el principio se observó que el edicto de Beaulieu iba a ser difícil de aplicar. Para los católicos franceses ardientes esta declaración era un oprobio y, hostiles a todo compromiso, recomendaron agruparse en ligas defensivas [54]. A partir de entonces, el duque de Guisa se convirtió en el líder del partido católico extremo en Francia, fiel seguidor de los jesuitas, y buscó un acercamiento a la Monarquía hispana a través del embajador Juan de Vargas Mexía [55]. Entre los 63 artículos de la paz de Beaulieu, había uno restaurando

[53] D. L. Jensen: *Diplomacy and Dogmatism...*, *op. cit.*, pp. 38-39; M. P. Holt: *The Duke of Anjou and the Politique Struggle...*, *op. cit.*, p. 91. Sobre los principios políticos en los que se basaba, W. F. Church: *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France...*, *op. cit.*, pp. 243-247.

[54] A. Jouanna, J. Boucher, D. Biloghi, G. le Thiec: *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, *op. cit.*, pp. 242-246.

[55] A. L. Martin: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, pp. 64-65.

el gobierno de la Picardía al príncipe Condé y otorgándole la ciudad de Péronne como un enclave hugonote. El gobernador de Péronne, Jacques d'Humières, reaccionó de inmediato para evitar que la ciudad cayese en manos de los hugonotes. En primer lugar, convocó a las elites de las ciudades y de las áreas rurales de Picardía con el propósito de formar una liga de resistencia contra el protestantismo. En segundo lugar, dirigió un conocido manifiesto (*manifiesto de Péronne*) a todos los príncipes, nobles y prelados del reino preguntando por su activa participación en una "sagrada y cristiana unión de todos los católicos en defensa de su religión". Esto lo justificaba porque los enemigos intentaban exponer sus errores y herejías en el reino para aniquilar la antigua religión, para minar el poder y autoridad del rey e introducir otra nueva forma de gobierno [56]. Es preciso destacar que la liga, en 1576, fue una creación independiente de la corona, cuya organización exigía a todos sus miembros obediencia ciega a la cabeza del grupo, anteponiéndola, incluso a la que se le prestaba al monarca [57]. La intención final de esta acción parece haber sido el hacer de la liga católica de Péronne el núcleo de una gran unión católica francesa en contra del calvinismo [58]. El manifiesto, suscrito por todos los que se adhirieron a la liga de Picardía y adoptado después por otros grupos, establecía tres principales metas para esta organización católica: restablecimiento de la organización católica, preservación de Enrique III y su sucesor en el "estado, esplendor, autoridad y obediencia debida a él por sus súbditos", y restauración a las provincias de sus antiguos derechos y libertades "tal como estaban en tiempos de Clodoveo, el primer rey cristiano".

La *liga de Péronne* surgía como el movimiento más importante desde los inicios de las guerras de religión, pero no era el primero. Antes de 1576, un número similar de organizaciones, de naturaleza más limitada, había surgido principalmente en el sur. La más temprana de estas ligas provinciales parece que apareció en Burdeos en protesta contra los protestantes por haber tomado el castillo de Trompette durante el reinado de Francisco II. Esta fue seguida, en 1563, por

[56] Sobre los grupos de nobles que formaron la liga, véase los antecedentes en M. P. HOLT: *The Duke of Anjou and the Politique Struggle...*, *op. cit.*, pp. 61-62.

[57] F. J. BAUMGARTNER: *Radical Reactionaries: The political thought of the French catholic League*, Genève 1975, pp. 55-56.

[58] E. BARNAVI: *Le parti de Dieu. Etude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne 1585-1594*, Bruxelles-Louvain 1980, p. 13.

un violento movimiento a causa del asesinato de Enrique de Guisa, del que resultó la liga de Toulouse. En 1563, había ligas formadas en Guyena y provincias limítrofes.

Es importante señalar que estos movimientos no estaban formados por la nobleza, sino por clérigos, pero sobre todo por *guildas* y fraternidades de clases medias bajas de artesanos. Enrique III vio las posibilidades de la liga de Péronne como aliada para el fortalecimiento y glorificación de la corona [59]. Él también pensó que una organización formada así por nobles poderosos y mantenida por gran parte de la población de Francia podría ser una fuerza muy peligrosa si se usase contra él. De esta manera aprovechó la oportunidad y se puso a la cabeza de la liga. Escribió a todos los gobernadores provinciales recomendándoles la unión y compromiso del juramento, añadiendo ciertos privilegios de la corona.

El encuentro de diciembre-enero de los Estados Generales en Blois demostró a Enrique que había sido demasiado optimista en torno a la seguridad de su posición y que estaba completamente equivocado en cuanto a su liderazgo en las ligas provinciales. El primer y tercer estado se negaron a aumentar la ayuda económica al rey. Cuando se llegó a la cuestión religiosa (en concreto, la cuestión de conceder o no los artículos concedidos en la paz de Beaulieu) la opinión se dividió. La nobleza y el clero se mantuvieron firmes en su oposición a la tolerancia. El tercer estado debatió intensamente la propuesta, concluyendo que "todos los súbditos deberían estar unidos en una religión por lo mejores métodos que el rey decidiera emplear". Por su parte, Jean Bodin y otros políticos de la liga eran partidarios de métodos no violentos [60].

El resultado inmediato de los Estados Generales de 1576-1577 fue la reapertura de las hostilidades en Francia, coordinada con la renovada violencia de la organizada participación calvinista en la revuelta holandesa, y el desmoronamiento de la débil alianza hugonotes-políticos. El antiguo jefe de los *Malcontents*, Françoise d'Alençon, nombrado duque de Anjou y reconciliado con Enrique III, combatió contra los hugonotes y fue nombrado comandante de las fuerzas reales. El ejército real sitió La Charitè e Issodire, que fueron saqueadas tras su rendición. Montmorency también rompió a finales de marzo con los reformados y se reconcilió con el rey.

[59] M. P. Holt: *The Duke of Anjou and the Politique Struggle...*, *op. cit.*, pp. 76-80.

[60] *Ibidem*, p. 92.

Ciertamente, nuevas escaramuzas armadas de los protestantes reanimaron momentáneamente las hostilidades; pero estas quedaron interrumpidas muy pronto con la *paz de Bergerac* (17 de septiembre de 1577), que dio lugar al *edicto de Poitiers,* menos favorable a los reformados que el precedente, publicado el 8 de octubre. El ejercicio público del culto protestante no se autorizaba ya en todo el reino, sino solamente en los suburbios de las ciudades. En París quedaba prohibido todo culto que no fuera el católico.

*La reacción ideológica a favor de la soberanía real y los orígenes de la razón de Estado*. El vigor de los debates en la corte de los Estados Generales de Blois mostró que muchos comenzaban a tener conciencia de los peligros que presentaba tal limitación en un tiempo de división religiosa. Los más lúcidos comenzaron a elaborar los útiles conceptuales que iban a pertrechar al rey con nuevos fundamentos ideológicos para legitimar su poder. Los que se llamaban los *políticos* no fueron identificados como partido más que en el curso de la última guerra civil después de 1585. Pero hubo de ser a partir de este momento cuando los partidarios de la moderación fueron muy numerosos e influyentes para dar una asistencia política sólida a la tolerancia civil y mostrar la compatibilidad con una autoridad real fuerte, hasta ser los artífices de la pacificación en 1598. Por consiguiente, los años 1572-1580 constituyeron una etapa decisiva en la que fundaron sus convicciones. Los personajes marcados con el nombre de *políticos* se distinguieron por una manera común de encarar la división religiosa y de proponer una aproximación política al problema confesional sin abandonar la esperanza de una vuelta a la unidad religiosa; fueron sobre todo magistrados y eruditos católicos. Tal y como hemos afirmado quien mejor representó esta corriente al comienzo de las guerras de Religión fue el canciller Michel de L'Hospital. Ahora bien, a partir de 1568 esta denominación se dio a los juristas que seguían esta línea de pensamiento [61].

Después de san Bartolomé y, sobre todo, desde la aparición de los *monarcómanos,* comenzó una segunda etapa marcada por el horror y la desobediencia. Los *políticos* fueron empujados a creer que solo un poder fuerte era capaz de asegurar el orden necesario. Para la mayor parte, constituyó una revolución copernicana, pues a menudo fueron adversarios del poder absoluto, lo que explica que Hotman

[61] C. Bettinçon: "The politiques and the Politique Party: a Repraissaise", en K. Cameron (ed.): *From Valois to Borbon*; Exeter 1989, pp. 35-49.

(y otros como él) los confundiesen con los *Malcontents*. Tenían en común, además de la preocupación por la tolerancia civil, una sincera admiración por el régimen de la monarquía mixta; pero las circunstancias les empujaron a abandonar este ideal y a militar por una soberanía real no compartida. Esta evolución fue muy diversa y prefigura la de muchos franceses en 1590. Se pueden encontrar numerosos signos en los pensadores más representativos de la corriente política: E. Pasquier, Louis Le Roy, B. Du Haillan, Guy Du Faur de Pibrac, etc.

Los *políticos* postulaban una diferenciación entre el orden temporal y el orden espiritual; en este camino, reencontraron a Maquiavelo. El pensador florentino ya era conocido en Francia, pues sus primeras traducciones datan de 1544 (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*) y de 1553 (*El Príncipe*). En la segunda mitad del XVI Maquiavelo fue un autor que suscitó sentimientos contradictorios. Recurrir al juego moral para conseguir los fines era el foco de escándalo del italiano. Durante la mayor parte de este período, los autores que se inspiraron en Maquiavelo se cuidaron bien de ocultar sus fuentes. Su doctrina contribuyó a legitimar las consideraciones de interés público superior que sirvieran para justificar las infracciones. En 1589, J. Botero publicó en Turín *Della ragion di Stato*, traducido en 1599 al francés.

El período comprendido entre el edicto de Poitiers (1577) y el despertar del movimiento liguista a finales de 1584 fue para los reformadores un tiempo incierto: por una parte, tenían que hacer de sus iglesias los ejemplos vivientes del reino de Dios en la tierra; por otra parte, era preciso mantener los derechos adquiridos [62]. Todo esto no impidió llevar a cabo las reformas necesarias para aplicar el edicto de Poitiers. La reina madre siguió muy de cerca esta evolución y, para arreglar las cuestiones pendientes, emprendió –casi sexagenaria– un largo periplo por el sur del reino, análogo al que había realizado en 1564-1566 con Carlos IX, pero esta vez en solitario.

Catalina de Médici deseaba restablecer la entente entre su hija y el rey de Navarra, renovando de esta manera la política que existía antes de san Bartolomé. El encuentro con Enrique de Navarra tuvo lugar en La Réole el 2 de octubre de 1578 y se desarrolló en un clima cortesano y correcto. El 5 de octubre firmaron un primer acuerdo. Después fue a Gascuña con su hija y más tarde se instaló en el castillo de Nérac, donde rubricó el tratado que lleva el nombre de esta villa, el 28 de febrero de 1579. Este tratado completaba algunos puntos del edicto de Poitiers.

62 J. Garrison: *Protestants du Midi*, *op. cit.*, pp. 324 ss.

Desde aquí, atravesó el Languedoc, llegó a Montpellier y a Provenza, finalmente, pasó al Dauphiné, en el verano de 1579, donde encontró una situación conflictiva. Los hugonotes rehusaron reunirse con ella y la gente del campo comenzó a armarse. El tratado de Nérac no había sido suficiente para apagar la desconfianza de los reformados, si bien se hallaban divididos sobre la conducta que debían adoptar. Algunos eran partidarios de mantener la paz: en la corte de Nérac, la llegada de Margarita y sus damas de honor propiciaron un clima de fiesta y refinamiento intelectual. El poeta Salustio de Bartas fue el ornamento de ella. Montaigne la visitaba con frecuencia, incluso acabó en ella sus *Essais*. Partidaria del neoplatonismo, Margarita quiso introducir en su corte el "honesto amor" (Guy Le Fèvre de la Boderie le dedicó su *L'honnete amour*, traducción del *Banquete* de Platón, realizado por Marsilio Ficino); es decir, los ideales cortesanos y romanos. Margarita idealizó en sus *Memoires* el espíritu de tolerancia que existía en su corte.

Ahora bien, las violaciones del edicto de Poitiers irritaban a los hugonotes más intransigentes. El príncipe Condé se ofuscó ante el rechazo de los católicos de Picardía a la hora de restituirle en el gobierno de la provincia; el 29 de noviembre de 1579 se apoderó de La Fère, lo que significaba el inicio de la *séptima guerra civil (noviembre 1579-noviembre 1580)*. La principal operación de la guerra fue el asedio y la toma de la ciudad de Cahors, villa que pertenecía a la dote de Margarita y que su esposo se consideró con el derecho de conquistar. Era la ocasión para el rey de Navarra de demostrar sus talentos militares; pero el mariscal Biron se opuso victoriosamente a su progresión. En otros lugares, los ejércitos protestantes también obtuvieron fracasos: el duque de Mayenne se apoderó de la plaza fuerte de La Mure, en Dauphiné, y el mariscal de Matignon retomó La Fère en septiembre de 1580. Muchos reformados, cansados de conflictos, buscaron la paz. Francisco de Anjou, a instancias de su madre, intervino: el *tratado de Fleix,* que confirmaba los de Poitiers y Nérac, era firmado el 26 de noviembre de 1580.

### *La renovación de la liga católica (1584-1589)*

El 10 de junio de 1584 el duque de Alençon (nuevo duque de Anjou) murió repentinamente, lo que provocó una disputa en la sucesión al trono francés [63]. Un mes más tarde moría asesinado Guillermo el Silencioso, príncipe de Orange.

[63] M. Greengrass: *France in the Age of Henri IV. The Struggle for Stability*, London-New York 1984, pp. 26-29.

Los dos acontecimientos no sucedieron por casualidad. En este punto, Isabel decidió que había llegado el momento de que interviniese Inglaterra.

La muerte de Anjou movió a los católicos franceses ante el peligro que representaba que Enrique de Navarra se convirtiera en su rey. El resultado inmediato fue la formación de una nueva y revitalizada liga católica. Esta organización, la "Santa Liga perpetua para la conservación de la religión católica" era formulada sobre el modelo general de sus predecesoras, pero con objetivos más precisos, apoyados por una amplia base de arraigo popular y con el liderazgo activo del duque Enrique de Guisa, quien además buscó la alianza con los jesuitas, a los que utilizaba para asuntos políticos [64]. Pero a excepción de este, no hubo gran cantidad de nobles; al contrario, en su mayoría se mantuvieron neutrales [65], si bien parece que influyeron a través de líderes de la liga, que –en su mayoría– eran clientes de la gran nobleza [66]. Distinto fue el comportamiento de la burguesía, letrados y magistrados de las ciudades, cuya actividad fue muy viva [67]. Estaba claro que el objetivo final consistía en que Francia no cayese en la herejía protestante.

64 "*An outstanding example was the Duke of Guise, who courted the Society by building a college for it at Eu when his own finances were in a precarious position, and who had no scruples against using Jesuits for political missions. And, of all the Jesuits used by Guise, none was on more intimate terms with him than Claude Matthieu. Matthieu had been one of the Jesuits who had taken part in the negotiations for a college at Eu, and, whwn the general of the Society had at firts refused to accept Guise's offer, Matthieu had urged him to accept. In 1580 the papal nuncio had called Matthieu a close confident of Guise*" (A. L. MARTIN: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, p. 108).

65 J. M. CONSTANT: *Nobles et paysans en Beauce au XVIe et XVIIe siècles*, Lille 1981, p. 354, afirma que el cincuenta y tres por ciento de la nobleza de Beauce no participó. J. P. BABELON: *Henri IV*, Paris 1982, pp. 485-486, añade que la cuarta parte de la nobleza de Auvergnat era realista y solo el doce por ciento apoyó la liga. De manera general lo constata, J. H. M. SALMON: *Society in Crisis. France in the Sixteenth Century*, *op. cit.*, p. 253. Sobre la composición sociopolítica de la liga, F. J. BAUMGARTNER: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, pp. 34 ss.

66 A esta conclusión llegan M. GREENGRASS: "Noble Affinities in Early Modern France: The Case of Henri de Montmonrecy, Condestable of France", *European History Quaterly* 16 (1986), pp. 275-311; S. KETTERING: "Clientage during the French Wars of Religion", *The Sixteenth Century Journal* 20 (1989), pp. 221-239, y "Patronage and Kinship in Early Modern France", *French Historical Review* 16 (1989), pp 408-435.

67 Véase el excelente análisis de R. HARDING: "Revolution and Reform in the Holy League: Angers, Rennes, Nantes", *Journal of Modern History* 53 (1981), pp. 379-416, partiendo

La nueva liga, que comenzó en 1584-1585, estaba organizada en varios niveles, siendo la estructura de París la más completa e importante. La asociación surgió con independencia de las asociaciones provinciales. Los líderes de su creación parece que fueron Ch. Hotman de Rocheblonde, hermano del panfletario hugonote, y tres clérigos: Jean Prevot, cura de San Severino, Jean Boucher, prior de San Benito, y Matthieu de Launoy, canónigo de Soissons. Tres preeminentes letrados parisinos también participaron: Michel Marteau (conocido generalmente como La Chapelle-Marteau), consejero de la Cámara de Cuentas; Jean de Clerc, procurador del parlamento de París, y Jean Louchard, comisario en el Châtelet [68]. A estos se les añadieron otros hombres, procedentes del clero y la burguesía, hasta formar el *Conseil des Seize* (llamado así por las 16 divisiones políticas de las que se componía París) [69]. De esta manera, la liga

---

de la premisa que el movimiento de la liga fue una revolución social, tema que ya había tratado con menos profundidad en su libro: *Anatomy of a Power Elite. The Provincial Governors of Early Modern France*, Yale 1978. Entre la abundante bibliografía que, en los últimos años, ha aparecido sobre esta cuestión es preciso destacar, J. S. DERWALD: *The Formation of a Provincial Nobility: The Magistrates of the Parlement of Rouen, 1499-1610*, Princeton 1980; P. BENEDICT: *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge 1981; M. GREENGRASS: "The *Sainte Union* in the Provinces: The Case of Toulouse", *The Sixteenth Century Journal* 14 (1983), pp. 469-496; S. KETTERING: "Political Parties at Aix-en-Provence in 1589", *European History Quaterly* 24 (1994), pp. 181-211.

68 Sobre la composición de los *Dieciseis,* véase R. DESCIMON: *Qui étaient les Seize? Mythes et réalités de la Ligue parisienne, 1585-1594*, Paris 1984; E. BARNAVI y R. DESCIMON: *La Sainte Ligue, le juge et la potence*, Paris 1985; R. HARDING: "Revolution and Reform in the Holy League...", *op. cit.*, pp. 379-416.

69 E. BARNAVI: *Le parti de Dieu...*, *op. cit.* Barnavi reconocía la deuda que tenía con dos trabajos anteriores sobre el tema: J. H. M. SALMON: "The Paris Sixteen, 1584-1594: The Social Analysis of a Revolutionary Movement", *Journal of Modern History* 44 (1972), pp. 540-576 y H. G. KOENIGSBERGER: "The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century", *Jounal of Modern History* 27 (1955), pp. 335-351. El libro de E. Barnavi fue criticado por R. DESCIMON: "La Ligue à Paris (1585-1594): Une revision", *Annales ESC* 37 (1982), pp. 72-101, contestado por E. BARNAVI: "Réponse à Robert Descimon", *Annales ESC* 37 (1982), pp. 102-129. Sobre el tema, también resulta conveniente, R. DESCIMON: *Qui étaient les Seize?...*, *op. cit.*; M. GREENGRASS: *France in the Age of Henri IV...*, *op. cit.*, pp. 39-40; hace una evolución muy clara en el cap. 2. Un peculiar y nueva interpretación del renacer de la liga, D. CROUZET: *Les Guerriers de Dieu...*, *op. cit.*, II, pp. 287 ss.

de París se constituyó en una poderosa institución, con un sorprendente grado de democracia en su organización al igual que en su teoría política. Ejercía su acción a través de los locales y clubs de distrito organizados en niveles en todas partes de la ciudad. Las numerosas *guildas* y fraternidades religiosas –particularmente las casas de jesuitas [70]– servían de lugar de encuentro para aleccionar a los seguidores y crear nuevos clubs, dado que las órdenes mendicantes y órdenes nuevas (como los jesuitas) fueron partidarios declarados de la liga [71]. No solamente Matthieu se había convertido en el apoyo de Guisa ante el General de los jesuitas y ante el papa [72], sino que además otros jesuitas, como H. Samier, pertenecían al ala más radical de la liga, dándose el caso que Samier era natural de Luxemburgo y, por consiguiente, súbdito de Felipe II. No resulta extraño que se prestara a pasar de incógnito a Inglaterra y preparar la sublevación contra Isabel y poner en el trono a María Estuardo [73].

Ante tal presión, Enrique III comenzó a cambiar de hábitos religiosos, no solamente abandonó sus devociones, sino que defendía la transigencia como medio de buscar la paz para su reino. Tal actitud le llevó incluso a prescindir de la Compañía de Jesús y a favorecer a una nueva orden religiosa, la de San Jerónimo, con cuyos monjes departía durante tres horas diarias en el bosque de Boulogne, lugar donde los había instalado. Este cambio se manifestó incluso en la política: a partir de entonces entabló estrecha amistad con Isabel de Inglaterra hasta el punto de que, en la primavera de 1584, esta le informaba que había sido elegido para formar parte de la Real Orden de la Jarretera, honor reservado solamente a los amigos de los monarcas ingleses [74].

[70] D. L. Jensen: *Diplomacy and Dogmatism...*, *op. cit.*, p. 45.

[71] M. Wolfe: *The Conversion of Henri IV. Politics, Power, and Religious Belief in Early Modern France*, Cambrigde (Mass.) 1993, p. 73, y *The Jesuit Mind: The Mentality of an Elite in Early Modern France*,Cornell 1988.

[72] "When the new papal nuncio, Girolamo Ragazzoni, arrived in Paris in November 1583, Matthieu's function as intermediary between Guise and the nuncio was renewed" (A. L. Martin: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, p. 109).

[73] A. L. Martin: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, pp. 109-111. De sus actividades dio cuenta don Bernardino de Mendoza a Felipe II (*Codoin*, vol. 102, p. 524).

[74] *Calendar States Papers*, vol. 18, p. 506. Este proceso lo explica con claridad A. L. Martin: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, pp. 117-120.

La tesis central de la liga consistía en que la unidad religiosa era el fundamento social obligatorio de cualquier estado, resumida en: *una fe, una ley, un rey*[75]. Evidentemente, se trataba de la confesión católica. La primera mención de la ley fundamental de catolicidad, en el contexto específico de la liga, surgió en la reunión de los Estados de Blois en 1577. La *Instruction des gens des troys estats* puso el acento en este concepto. La profesión de confesión católica se decía que era no solamente la antigua tradición del reino, sino también la principal y fundamental ley a través de la que el monarca recibía su más alto honor: el título de *cristianísimo*[76]. Para la liga, la ley de catolicidad era más fundamental e inviolable que la Ley Sálica[77].

Desde 1585 aparecieron numerosos panfletos que expusieron esta teoría. Jean Boucher, uno de los más radicales predicadores de París, doctor de teología en París, prior de la Sorbona y activo miembro de los *Dieciséis*, no solo rechazó la idea de Enrique de Navarra como rey de Francia, sino también con igual vehemencia rechazó el decepcionante gobierno de Enrique III en su *De justa abdicatione Henrici tercii* (1589). Boucher defendía la doctrina del tiranicidio contra este "enemigo de Dios y del hombre" y clamaba al pueblo a levantarse y disponer físicamente del tirano (Enrique III). Los monarcas –declaraba Boucher– no se suceden en el trono por derechos absolutos de herencia; ellos son constituidos por el pueblo (y conservados por la Iglesia) y pueden entonces ser desposeídos legamente por la misma autoridad[78]. Con todo, el más elaborado documento sobre la posición política de la liga (como sucedió en los hugonotes) vino de la pluma de un desconocido escritor. El tratado titulado *De justa reipublicae christiane*, firmado simplemente *Rossaeus*, un seudónimo[79].

[75] Un resumen de los puntos principales, E. Barnavi: *Le parti de Dieu...*, *op. cit.*, pp. 149-158 y 167-168.

[76] F. J. Baumgartner: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, pp. 58-59.

[77] M. Wolfe: *The Conversion of Henri IV...*, *op. cit.*, pp. 33-35.

[78] Sobre el tema F. J. Baumgartner: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, cap. 6; M. Wolfe: *The Conversion of Henri IV...*, *op. cit.*, pp. 78-79.

[79] F. J. Baumgartner: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, cap. 7. Sobre este personaje, C. H. McIlwain: "Who was Rossaeus?", en *Constitutionalism and the Changing World*, Cambridge 1939, pp. 178-182.

Desde sus inicios, la opinión de la liga estaba dividida en cuanto a su lealtad. Mientras estuvo a la cabeza el duque de Guisa fue capaz de reconciliar estas facciones, pues era igualmente popular entre la nobleza que entre las masas; pero, a comienzos de 1589, la división entre orientación "política" de la liga y moral radical democrática y católica se separaron irremediablemente. Algunos escritores liguistas –como Boucher, d'Orleans y sobre todo jesuitas, R. Bellarmino y Luis de Molina en la década de 1590– defendieron la idea medieval de una gran comunidad cristiana, unida por herencia cultural, de fe y de ley. Entre 1585 y 1589 este argumento prendió con fuerza entre los liguistas. Para Felipe II este era el ideal que tenía (al menos defendía) en su intervención en Francia (*Monarchia universalis*). Cuando, en 1593, Enrique IV se convirtió al catolicismo, dejó de tener sentido este argumento y fue el triunfo de los "políticos".

En el otoño de 1584, Enrique de Guisa vio necesario un acercamiento al rey de España [80] dado que, tras la muerte del duque de Anjou, Enrique III se mostraba complaciente con el de Navarra (hasta el punto de permitirle una reunión de calvinistas en Montauban) mientras se burlaba de la edad de su sucesor, el cardenal de Borbón. Pocos meses después de que Guisa enviara mensajeros a la corte hispana, Felipe II mandaba a un representante suyo al castillo de Joinville, la ancestral residencia de los Guisa; al poco, los representantes de Felipe II, y F. de Mayneville, representante del cardenal de Borbón, y el propio Guisa firmaban el *tratado de Joinville* [81]. Seguidamente, Felipe II nombró nuevo embajador de Francia a Bernardino de Mendoza, que había sido expulsado de Inglaterra [82]. A partir

[80] Las relaciones de los Guisa con la Corona hispana arrancan de 1577, cuando Enrique de Guisa ayudó a reclutar soldados para el servicio de España en Holanda, P. O. DE TORNE: "Philippe II et Henri de Guise, le début de leurs relations (1578)", *Revue Historique* 167 (1931), pp. 323-324.

[81] Juan Bautista de Tassis fue el designado por Felipe II para llevar la negociación, mientras que por parte de la liga estuvieron, Enrique de Guisa, Francisco de Mayneville, representante del cardenal de Borbón, y Carlos, duque de Mayenne, hermano pequeño de Enrique de Guisa (D. L. JENSEN: *Diplomacy and Dogmatism...*, *op. cit.*, p. 53). Sobre la actividad de Juan B. Tassis, G. BAGUENAULT DE PUCHESE: *La politique de Philippe II dans les affaires de France 1559-1598*, Paris 1879, pp. 24-28.

[82] D. L. JENSEN: *Diplomacy and Dogmatism...*, *op. cit.*, pp. 57-58; G. BAGUENAULT DE PUCHESE: *La politique de Philippe II dans les affaires de France...*, *op. cit.*, pp. 29-33; A. L. MARTIN: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, p. 107; *CODOIN*, vol. 102, p. 354.

de entonces, Enrique III se mostró desesperado, pues todos parecían abandonarle, incluso los jesuitas. Ante la incapacidad de luchar contra la liga triunfante, Enrique se vio obligado a llegar a algún acuerdo con la liga. Con este fin envió a su anciana madre Catalina de Médici para que se entrevistase con Guisa y el cardenal de Borbón en Epernay. El resultado fue la firma del *tratado de Nemours*, a través del que Enrique se sometía completamente a las exigencias humillantes de la liga [83]. No solamente dispuso como candidato a su sucesión al viejo cardenal de Borbón, sino que promulgó un nuevo edicto (11 de julio de 1585) en el que suprimía todas las medidas de pacificación que se habían conseguido. La religión católica se convertía en la única del reino. Poco después, por la bula de 9 de septiembre de 1585, el papa Sixto V privaba a Enrique de Navarra de su reino y anulaba sus derechos al trono de Francia. Análoga destitución afectaba también a Condé.

A partir de 1586, Bernardino de Mendoza no solamente negoció con los Guisa, sino también inició entendimientos con Escocia (María Estuardo). De esta manera, Felipe II implicaba en la guerra a toda Europa [84]. Mendoza también conectó con Farnesio, avisándole del acuerdo alcanzado entre Guisa y Escocia. El embajador de Felipe II consiguió establecer una red clientelar en Francia, formando un auténtico partido político "español" [85]. Sin duda, las relaciones con la reina madre, Catalina de Médici, fueron muy intensas, sobre todo a través de la correspondencia que mantuvo con su nieta Isabel Clara Eugenia, realizada –en su mayor parte– a través del embajador. No obstante, su más frecuente contacto con el rey francés era a través de sus ministros y secretarios; en este sentido, el secretario de estado Villeroy fue el oficial con el que mayor relación mantuvo y quien le informaba del resto de ministros de la corte y del estado de ánimo del rey [86]; pero también, otros de menor renombre como P. Bellièvre y P Brulart.

83 Las negociaciones han sido estudiadas por: E. de Barthelemy: "Catherine de Médicis, le duc de Guise et le Traité de Nemours", *Revue des questions historiques* 27 (1880), pp. 465-495.

84 D. L. Jensen: *Diplomacy and Dogmatism...*, *op. cit.*, pp. 79-80; A. L. Martin: *Henry III and the Jesuit Politicians*, *op. cit.*, pp. 69-70.

85 Este grupo ha sido claramente dibujado por D. L. Jensen: *Diplomacy and Dogmatism...*, *op. cit.*, pp. 97-107.

86 N. M. Sutherland: *The French Secretaries of State in the Age of Catherine de Medici*, London 1962, pp. 185-303, hace un precioso estudio de este secretario.

A medida que transcurría el tiempo, la guerra de Francia se había convertido en el eje de la política exterior de la Monarquía hispana y Bernardino de Mendoza necesitaba de otras fuentes de información para saber cómo evolucionaban otros frentes. En este sentido, no fueron tan fluidas como hubieran sido de desear las relaciones entre los distintos embajadores. Bien es cierto que mantuvo una intensa relación epistolar con el conde de Olivares, embajador en Roma, pero las noticias sobre otras cortes europeas no fluían tan fácilmente, por lo que recurría a los refugiados católicos ingleses, que se hallaban en Francia, para obtener noticias de Inglaterra; a los portugueses Antonio de Escobar y Antonio de Viegas para saber las andanzas de don Antonio de Crato que, tras la anexión de Portugal a la corona hispana, andaba ambulante entre Inglaterra, Países Bajos y Francia. Con todo, las relaciones más intensas con la liga católica en Francia, las mantuvo a través de los jesuitas, tales como C. Matthieu de Lorena, Odón Pigenat, Jacques Commolet, etc.

Durante los tres años que siguieron (1585-1588), Enrique III se vio obligado a soportar la dominación de la liga y de su jefe, Enrique de Guisa [87]. Su humillación llegó al máximo el día de las Barricadas (12 de mayo de 1588) cuando debió escapar de París, abandonando la capital a su enemigo triunfante. En julio, con la promulgación del *edicto de la Unión* tuvo lugar una reconciliación aparente. Pero fue un nuevo éxito de la liga, pues el edicto se presentaba como una especie de juramento entre el rey y los súbditos católicos para extirpar de Francia a los reformados. Los artículos del edicto eran esencialmente los mismos que se encontraban en el tratado de Nemours (julio 1585); no obstante, el *Edicto de la Unión* reconocía ser "*pour la loy invitoiolable et fondamentale de cestuy nostre Royaume*", lo que significaba que el edicto entero era considerado como ley fundamental. El primero de sus veintidós artículos estipulaba que el rey se comprometía a guardar y defender la Iglesia católica en su reino y a erradicar las heréticas [88].

[87] El tema es estudiado con detalle por, H. de L'Epinois: "La reconciliation de Henri III et du Duc de Guise d'aprés les documents des archives du Vatican, mai-juillet 1588", *Revue des Questions Historiques* 39 (1886), pp. 52-94.

[88] F. J. Baumgartner: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, pp. 84-86. E. Barnavi: *Le parti de Dieu...*, *op. cit.*, p. 167.

A finales de 1588, Enrique III decidió deshacerse de sus rivales, Enrique de Guisa y su hermano [89] que, fueron asesinados la víspera de Navidad. Fue un grave error, pues igual que los hugonotes cobraron más protagonismo tras la noche de san Bartolomé, lo mismo sucedió ahora con los católicos. La liga se radicalizó sobre todo en París [90]. Enrique III no había comprendido el carácter profundamente popular de la liga, no había visto en ella más que la obra de los Guisa. A partir de entonces, para las masas se convirtió en el tirano, que era preciso deponer: Jean Boucher, doctor de la Sorbona, escribía su *De Justa Henrici III abdicatione* (1589), mientras que a Duplessis-Mornay se le atribuyó la obra *Vindiciae contra tyrannos*. En febrero, el duque de Mayenne, como cabeza de la familia Guisa, llegaba a París y tomaba las riendas del gobierno, siendo recibido con entusiasmo por los *Dieciséis*. Mayenne añadió 14 miembros al *Conseil général de l'Union*, todos partidarios suyos. El nuevo Consejo de la Unión nombró a Mayenne lugarteniente general del Estado y de la Corona de Francia [91]. Asimismo, la facultad de teología de la Sorbona ordenó cambiar las palabras *pro rege nostro Henrico,* que se decían en el canon de la misa, por *pro Christianis nostris Principibus* [92], mientras que los predicadores hacían la labor de levantar al pueblo [93].

Ante ello, Enrique III no vio más solución que acercarse a Enrique de Navarra. Hacia finales de marzo de 1589 se iniciaron en Tours las negociaciones; el 30 de abril firmaron el acuerdo y los dos ejércitos se pusieron en marcha hacia París. La capital estaba seriamente amenazada, pero Enrique III era asesinado por un fraile, Jacobo Clemente, en Saint Cloud. Le sucedió en el trono el

89 O. Ranum: "The French Ritual of Tyrannicide", *Sixteenth Century Journal* 11 (1980), pp. 18-34.

90 F. J. Baumgartner: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, pp. 100-101; J. de Croze: *Les Guises, les Valois et Philippe II*, Paris 1876, cap. 8.

91 Sobre Mayenne, véase el clásico estudio de H. Drouot: *Mayenne et la Bourgogne. Étude sur la Ligue en Bourgogne, 1587-1596*, 2 vols., Dijon 1937.

92 F. J. Baumgartner: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, p. 104.

93 R. Harding: "Revolution and Reform in the Holy League...", *op. cit.*, pp. 401 ss.; J. H. M. Salmon: "French Satire in the late Sixteenth Century", *Sixteenth Century Journal* 3 (1975), pp. 57-88.

cardenal de Borbón con el nombre de Carlos X; pero éste moría a los pocos meses [94].

*La conversión de Enrique IV y la pacificación religiosa (1590-1598)*

La muerte del cardenal de Borbón, en mayo de 1590, dejó a la liga sin un candidato unánime al trono de Francia. A comienzos de 1589, "la facción de los *dieciséis* y algunos jesuitas" propusieron al Consejo de la liga que declararan a Felipe II protector de los católicos en Francia. Comenzó a discutirse la supresión de la Ley Sálica, algo inevitable para poder ser elegida Isabel Clara Eugenia, a quien se casaría con algún vástago de la casa de Lorena [95]. Este protectorado, en opinión del embajador español, garantizaría la posibilidad de introducir un ejército hispano en Francia [96]. En el verano de 1590, Felipe II ordenó al duque de Parma que, desde Flandes, se dirigiera con un ejército a París y la liberase del asedio de Enrique de Navarra. La operación terminó con éxito y la popularidad de Felipe II entre los católicos del reino vecino llegó a su más alto nivel. Con todo, en la elección municipal del mes de agosto de 1591 aparecieron divisiones: los radicales, partidarios de Felipe II, y quienes hacían valer el "nacionalismo", entre los que se encontraba Mayenne [97]. Para el grupo radical, lo más importante era la religión y eran proclives a elegir reina a Isabel Clara Eugenia, como nieta de Enrique II Valois. En realidad, era una ardua discusión sobre el papel y poderes de la Monarquía entre la visión tradicional y las nuevas ideas que defendían los grupos de poder.

Los radicales dominaron el grupo de los *dieciséis* e impusieron el terror en París, persiguiendo a todos los "políticos", mientras los predicadores, como Boucher, lanzaban proclamas a la multitud para que denunciaran a los seguidores de tal corriente [98]. En Francia, como en los Países Bajos, el colapso de la autoridad

[94] H. de la Ferriere: "La mission du Duc de Luxembourg à Rome (1589-1590)", *Revue des Questions Historiques* 40 (1886), pp. 6-7; E. Saulnier: *Le rôle politique du cardinal de Bourbon, 1523-1590*, Paris 1912.

[95] J. de Croze: *Les Guises, les Valois et Philippe II*, *op. cit.*, II, pp. 210-222.

[96] F. J. Baumgartner: *Radical Reactionaries...*, *op. cit.*, p. 173.

[97] J. H. Elliott: *La Europa dividida, 1559-1598*, Madrid 1973, p. 352.

[98] D. A. Bell: "Unmasking a King: The Political Uses of Popular Literature under the French Catholic League, 1588-1589", *Sixteenth Century Journal* 20 (1989), pp. 371-386.

había agravado las tensiones sociales y había estimulado doctrinas igualitarias. En el verano de 1593 aparecía un brillante *Dialogue d'entre le Maheustre et le Manant*, en el que un noble (*Maheustre*) discutía con *Manant* (un partidario de la liga) las razones de las recientes guerras y las posibles soluciones [99]. Cuando el *Manant* pudo alegar que la virtud, no la cuna, debía ser el criterio para los títulos de nobleza, llegó el momento de detener el proceso. Si la liga iba a desafiar los principios de la jerarquía –la verdadera base del orden social– era hora de acudir al defensor natural de ese orden, el rey, incluso aunque el mismo rey fuese todavía un hereje [100].

A partir de entonces, Enrique IV desarrolló una política pacifista ayudado por los sectores moderados, tanto por parte católica como por parte protestante, cuyas ideas aparecieron en una serie de obras que continúan la obra de los "políticos", con el propósito de mostrar la posibilidad de la coexistencia de los dos cultos dentro del estado. Otros escritos favorables a Enrique IV se mantendrían en la línea general de los políticos moderados. Implícitamente distinguían entre Estado y Religión, puesto que se negaban a subordinar a la situación religiosa del príncipe la cuestión de su legitimidad; pero no se arriesgaban a discusiones de principios acerca de las relaciones del Estado y de la Religión [101]. La bula de Sixto V contra Enrique de Navarra (1585) y sobre todo la proclamación de destitución lanzada contra el rey por Gregorio XIV (1591), tuvieron como efecto sobreexcitar en los juristas laicos el espíritu galicano. La bula de Gregorio XIV dio como frutos la publicación de *Tratado de las libertades de la iglesia galicana* de Claude Fauchet, el *Discurso* de C. de Faye, el *Discurso de los derechos eclesiásticos* de Guy Coquille, etc.

Los Estados Generales de 1593 revelaron cuánto había cambiado la postura de la liga desde el movimiento de 1588. Los legistas católicos comenzaron a armonizar las dos posturas enfrentadas. De esta manera, al margen del mundo de los liguistas, la idea de una coexistencia pacífica de dos religiones en el reino continuó su camino [102]. El 25 de julio de 1593, Enrique IV llevaba a cabo públicamente

99 EL diálogo ha sido reeditado por P. ASCOLI: *Dialogue déntre le Malheustre et le Manant*, Genève 1981.

100 J. H. ELLIOTT: *La Europa dividida...*, *op. cit.*, p. 362.

101 C. VIVANTI: *Lotta politica e pace religiosa in France fra Cinque e Seicento*, Torino 1963, *passim*.

102 M. WOLFE: *The Conversion of Henri IV...*, *op. cit.*, *passim*.

su conversión en Saint Denis, lugar clave para la monarquía francesa desde los tiempos de los merovingios. Los *políticos* fueron los primeros en sostener la legitimidad de Enrique IV y de difundir los argumentos permitiendo de apuntalarle. Hay excepciones significativas. Algunos no se habían hecho a la idea de que un protestante se volviera católico; este era el caso de Jean Bodin, para quien Enrique III era un rey indigno [103]. La liga fue herida de muerte por el decisivo acontecimiento que supuso para la opinión pública la entrada del rey en París (22 de marzo de 1594), al mismo tiempo que surgían panfletos desprestigiando a la liga [104]. A partir de entonces, la victoria se centró en Roma, donde Enrique IV presionaba al nuevo pontífice Clemente VIII para que le reconociera su conversión, mientras Felipe II lo hacía en contrario [105]. Progresivamente, pero no sin dificultades, las diversas provincias se fueron sometiendo a la obediencia del rey [106]. Luchando contra los últimos liguistas, Enrique IV se enfrentaba también contra los ejércitos españoles. Los combates duraron hasta 1597 y terminaron con la toma de Amiens (25 de septiembre). La paz con Felipe II se firmó el 2 de mayo de 1598 (paz de Vervins) [107]. Todo ello fue acompañado de una corriente de irenismo y de ensalzamiento de Enrique IV.

[103] J. Moreau-Reibel: "Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites", *Humanisme et Renaissance* 2 (1935), pp. 422-440.

[104] El más célebre fue *La sátira Menipea*, que fue traducida por M. S. Arredondo en *El Crotalón. Anuario de Filología Española* 2, pp. 229-258.

[105] J. H. Elliott: *La Europa dividida...*, *op. cit.*, p. 348; A. Borromeo: "Clemente VIII", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1982; B. Barbiche: "L'influence française à la cour pontificale sous le régne de Henri IV", *Melanges d'Archeologie et d'Histoire* 77 (1965), pp. 277-299, y, del mismo autor: "Clément VIII et la France (1592-1605). Principes et realités dans les instructions générales et les correspondences diplomatiques du Saint-Siède", en G. Lutz (ed.): *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas. 1592-1605*, Rome 1994, pp. 99-118.

[106] H. de L'Epinois: "Les deniers jours de la Ligue. La France en 1592. Etats 1593. Absolution d'Henri IV", *Revue des Questions Historiques* 34 (1883), pp. 34-114.

[107] C. Vivanti: *Lotta politica e pace religiosa...*, *op. cit.*, caps. 2 y 3; A. Borromeo: "Istruzioni generali e correspondenza ordinari dei nunzi: obiettivi prioranti e reisutati concreti della politica spagnola di Clemente VIII", en G. Lutz (ed.): *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas...*, *op. cit.*, pp. 119-135; A. Louant: "L'intervention de Clement VIII dans le traité de Vervins", *Bulletin de l'Institut Historique Belge en Rome* 14 (1934), pp. 5-22.

### Las Ocho guerras de Religión

***Primera: 1562-1563***. Estalla por la masacre de Wassy del 1 de marzo de 1562 y por la toma de armas de Condé el 2 de abril. Termina con el edicto de Amboise de marzo de 1563.

***Segunda: 1567-1568***. Comienza el 28 de septiembre de 1567 por la "sorpresa de Meaux". Acaba el 23 de marzo de 1568 con el edicto de Longjumeau, que restablece el edicto de Amboise.

***Tercera: 1568-1570***. El 23 de agosto de 1568, Condé y Coligny se sienten amenazados, huyen y van a refugiarse a la Rochelle. El 8 de agosto de 1570, el edicto de Saint Cermain da por primera vez las plazas del sureste a los reformistas.

***Cuarta: 1572-1573***. Provocada por la masacre de san Bartolomé. Acaba el 11 de julio de 1573 con el edicto de Boulogne.

***Quinta: 1574-1576***. Comienza en la primavera de 1574 con la toma de armas en las provincias y dos conspiraciones de los Descontentos (*Malcontents*) alrededor del duque de Alençon. Se acaba con la *paz del Señor*; el edicto de Beaulieu acuerda para los reformistas una libertad de culto casi completa y crea las cámaras partidas en los parlamentos.

***Sexta: 1576-1577***. Después de la gestación de una liga unificada y de orientación católica de los Estados Generales de Blois, los hugonotes vuelven a la lucha. Acaba el 8 de octubre de 1577 con el edicto de Poitiers, que restringe considerablemente el edicto anterior.

***Séptima: 1579-1580***. Comienza con la sorpresa de la Fère por Enrique de Condé el 29 de noviembre de 1579. Acaba el 26 de noviembre de 1580 con la paz de Fleix.

***Octava: 1585-1598***. Comienza con el nacimiento de la Santa Liga. La guerra comienza en el verano de 1585. Termina el 30 de abril de 1598 con el edicto de Nantes, que fue la carta de coexistencia entre las confesiones católica y reformada hasta su revocación en 1685.

Enrique IV había declarado formalmente la guerra a Felipe II el 17 de enero de 1595. Dado que el colapso de la liga había privado a Felipe II de sus aliados del interior, las hostilidades durante los dos o tres años siguientes se dieron en la periferia; pero incluso en lugares como Bretaña, el entusiasmo por Felipe II iba desapareciendo [108].

Enrique IV se había comprometido con los reformistas para hacer un tratado una vez que hubiera vencido a los españoles. El 30 de abril de 1598, la negociación con Felipe II estaba acabada (que se traduce en la promulgación del tratado de Vervins, el 2 de mayo de 1598) y, ese mismo día, Enrique IV firmaba el edicto de Nantes [109]. El *edicto de Nantes* constaba propiamente de 93 artículos, ya que el 94 y el 95 se referían a la publicación del mismo. Los artículos 3 y 5 afirmaban y restablecían el catolicismo y los bienes del clero. En cuanto al culto reformado estaba estrictamente limitado: se permitía en todos los lugares donde ya existía en 1596; también era permitido en aquellos lugares donde señalaban los textos de los tratados de Poitiers, de Nérac y de Fleix. Los reformados podían acceder a todos los cargos. Asimismo, podían disponer de cementerios propios en sus templos. Con todo, al lado de estos aspectos generales había más de cincuenta artículos que trataban de armonizar la situación con lo establecido por los edictos anteriores.

[108] F. J. BAUMGARTNER: "The Catholic Opposition to the Edict of Nantes", 1598-1599", *Bibliothèque d'humanisme et Renissance* 40 (1978), pp. 525-536.

[109] J. L. BOURGEON: "La date de l'edit de Nantes: 30 avril 1598", en M. GRANDJEAN y B. ROUSSEL (eds.): *Coexister dan l'intolerance. L' edit de Nates (1598)*, Gèneve 1998, pp. 17-50.

### *Edictos de Religión* [110]

***Edicto de Amboise*** (8 de marzo de 1560). Abre un período de tolerancia encubierta que dura hasta el edicto de *janvier* de 1562. Marca el abandono de la política represiva de Enrique II: el rey ordena una amnistía completa para todos los "crímenes" de herejía y la liberación de los prisioneros que no sean culpables de rebelión a condición de que vivan como buenos católicos. Los pastores reformistas y los sediciosos quedaron excluidos.

***Edicto de Romorantin*** (mayo de 1560). El conocimiento completo de la herejía es arrebatado a los tribunales reales y dado a los eclesiásticos, lo que, dada la poca eficacia de estos últimos, equivale a dar la libertad de conciencia. Ahora bien, la venta de libros prohibidos, publicación de carteles o panfletos, el desorden, etc., eran delitos que se juzgaron por los tribunales reales.

***Edicto de Fontaineblau*** (abril de 1561). Traduce la gravedad creciente provocada por los iconoclastas, que afecta a los bienes y a las personas, al uso de epitafios infamatorios como "papista" o "hugonote". Pero declara que nadie puede ser perseguido en su casa.

***Edicto llamado "de julio"*** (Saint-Germain, julio de 1561). Se elabora después de las negociaciones de París. Es contradictorio y ambiguo. Por primera vez, en esta serie de edictos, es promulgada la prohibición de llevar armas bajo pena de muerte. Comprende también una amnistía para todo hecho de religión cometido después de la muerte de Enrique II; es un perdón acordado para los sobrevivientes de la conjuración de Amboise. La prohibición de asambleas religiosas públicas y privadas es reiterada.

***Edicto "de enero"*** (Saint-Germain, 17 de enero de 1562). Marca el paso de una tolerancia encubierta a una tolerancia abierta, pero limitada y provisional, pues, la reunión en el seno de una misma fe permanece en el objetivo del edicto.

[110] El texto de los edictos de religión que se publicaron a partir de 1560 se pueden encontrar en A. Stegman: *Édits des guerres de Religion*, Paris 1979. El edicto de Nantes ha sido publicado por J. Garrison en 1998. Todos estos edictos son analizados con precisión al final de la obra de N. M. Sutherland: *The Huguenot Struggle for Recognition*, *op. cit.*

EDICTOS DE RELIGIÓN (Cont.)

***Edicto de Amboise*** (19 de marzo de 1563). Termina la primera guerra civil. Es el primer edicto de pacificación. El preámbulo aún alude a una reconciliación, lo que muestra, de una parte, que se trata de una tolerancia civil y no religiosa y, de otra, que el concilio de Trento está a punto de defraudar esta espera. La libertad de conciencia es reafirmada. En cuanto a la libertad de culto está más estrechamente circunscrita que en el edicto de enero. El edicto se publicó durante la minoría de edad de Carlos IX.

***Edicto de Longjumeau*** (23 de marzo de 1568). Es el segundo edicto de pacificación. Termina con la segunda guerra. Es la confirmación del de Amboise.

***Edicto de Saint-Maur*** (septiembre de 1568). Constituye una ruptura brutal con la política de tolerancia civil seguida hasta entonces. Es promulgado tras el acercamiento de los hugonotes franceses con los *gueux* de los Países Bajos, seguido de la huida de Condé y Coligny a la Rochelle. No suprime la libertad de conciencia, pero prohíbe "todo ejercicio de cualquier religión que no sea la Católica". El espectro de una conjuración de hugonotes, que fue invocada cuatro años después para justificar la noche de san Bartolomé, aparece ya claramente en este edicto.

***Edicto de Saint-Germain*** (agosto de 1570). Pone fin a la tercera guerra. Está mejor concebido y es más preciso que los anteriores edictos de pacificación. Fue barrido por los acontecimientos de la noche de san Bartolomé.

***Edicto de Boulogne*** (julio de 1573). Reduce la libertad de culto. Solamente los habitantes de tres villas (La Rochelle, Montauban y Nimes) son autorizados para celebrar el culto, pero siempre de manera privada.

***Edicto de Beaulieu*** (mayo de 1576). Bajo la amenaza de la coalición de hugonotes y descontentos al mando del duque de Alençon, el rey Enrique III extiende este edicto que, sin duda, es el que más libertad dio. Permitió el "libre ejercicio, público y general de la religión reformada por todas las villas y lugares de nuestro Reino". Solamente está prohibido en París y lugares donde se asiente la corte. Fue una provocación para los católicos.

***Edicto de Poitiers*** (septiembre de 1577). Puso fin a la séptima guerra. Establece un compromiso que prefigura el de Nantes. Trasluce una angustia que era la del propio rey. El tono es particularmente religioso: se abre con el nombre de Dios. En lo que se refiere a la libertad de culto, el edicto es un retorno al de Amboise de 1563.

*Edictos de Religión* (Cont.)

***Tratado de Nemours*** (7 de julio de 1585). Enrique III ha capitulado ante los de la liga. Reniega de la tolerancia civil; es más brutal que el de Saint-Maur (1568) porque ahora no solo es proscrito el culto reformado, sino también la libertad de conciencia. A los calvinistas se les dio seis meses para abjurar o exiliarse. Todos los edictos anteriores son revocados. No se admiten los derechos de Enrique de Navarra a la sucesión del trono francés.

***Edicto de la Unión*** (15 de julio de 1588). Confirma la victoria de la liga. El rey reitera el juramento de exterminar la herejía, sin hacer ninguna concesión a los heréticos. Anuncia su unión con la Santa Liga.

***Edicto de Nantes*** (30 de abril de 1598). Instaura una tolerancia civil, pero no religiosa. El preámbulo deja traslucir una unión ulterior. El culto reformado está limitado: es autorizado en los lugares donde existía en 1596 y hasta agosto de 1597 (iglesias llamadas de "posesión"), también donde permitían los edictos de Poitiers, de Nérac y de Fleix y en los barrios de una villa suplementaria.

## 6.2. *Confesión y rebelión en los Países Bajos*

Durante las primeras décadas del siglo XVI la iglesia en los Países Bajos presentó una imagen muy similar a la que se extendía por diversas partes de Europa. Las diócesis comprendían amplios territorios y los obispos las gobernaban como príncipes seculares más que como líderes espirituales, eran reclutados entre la alta nobleza o, incluso, entre los miembros de la familia real. No obstante, el poder episcopal estaba limitado por privilegios de los canónigos y de los cabildos catedralicios. Las opiniones y creencias disidentes eran raras. Los procesos a los fieles solamente se hacían por blasfemias, difamación de un sacramento o de la Virgen, pero no por una ideología herética estructurada.

La Reforma en las ciudades de los Países Bajos siguió muy diferente curso que el que tomó el movimiento evangélico en las ciudades del Imperio. Como

ya hemos señalado, el humanismo cristiano proveyó de ideas para que surgiera, primero, el movimiento evangélico y después la Reforma [111]. Hasta la paz de Augsburgo (1555), la reforma en los Países Bajos estuvo fuera de la órbita de los luteranos. Sin embargo, desde 1531 influyó y se extendió el movimiento anabaptista. Para estos, la disciplina era necesaria para establecer la verdadera iglesia [112]. El anabaptismo condujo a la difusión –por su disciplina– del calvinismo por los Países Bajos. Y esta extensión del calvinismo en los Países Bajos siempre se ha relacionado con la revuelta de dichos territorios para independizarse de la Monarquía hispana, lo que ha dado lugar a ricas y variadas interpretaciones [113].

[111] A. Duke: *Reformation and Revolt in the Low Countries*, London y Ronceverte 1990, pp. 61-69.

[112] K. R. Davis: "No discipline, no church: an Anabaptist contribution to the Reformed tradition", *Sixteenth Century Journal* 13 (1982), pp. 45-49.

[113] Un excelente estudio historiográfico sobre la revuelta holandesa entre 1850 y 1950 se debe a J. W. Smit: "The Present position of Studies Regarding the Revolt of the Netherlans", en J. S. Bromley y H. Kossman (eds.): *Britain and the Netherlands*, The Hague 1960, pp. 11-30. A partir de la segunda mitad del siglo XX se tiene la necesidad de recuperar una visión más global del conflicto entre España y Países Bajos. El texto de G. Parker: *The Dutch Revolt*, London 1977 (existe traducción al español) demostró la imposibilidad de comprender a fondo este acontecimiento sin tener presente "el punto de vista español"; esto es, la estrategia de Felipe II, por lo que, posteriormente, escribió G. Parker: *España y la rebelión de Flandes*, Madrid 1989. En los últimos quince años, la historiografía internacional –especialmente la anglosajona– ha subrayado con insistencia el papel y experiencia holandesa durante los siglos XVI y XVII, y se ha concentrado particularmente sobre la individualización de un posible carácter revolucionario de la revuelta. Se ha visto además en la organización política y en los fenómenos culturales de las Provincias Unidas un elemento de parangón esencial para la comprensión de las naciones de hoy, el prototipo del estado capitalista, con una economía fuertemente orientada hacia el mercado libre y la globalización y una sociedad multicultural y tolerante. Véase, por ejemplo, J. Krejci: *Great Revolutions Compared*, New York-London 1994; C. Tilly: *European Revolutions,* 1492-1992, Oxford 1993, infiere la "Guerra de los Ochenta Años" como proceso de formación estatal "de intensidad de capital". A juicio de este autor, la revuelta de los Países Bajos no debía ser considerada como una simple revuelta, sino como una verdadera revolución: "el modelo de revolución burguesa europea" (p. 94). Por su parte, J. Israel: *The Ducht Republic. Its Rise, Greatness, and Fall (1477-1806)*, Oxford 1995, constituye el estudio más exhaustivo sobre el tema desde los tiempos de P. Geyl.

*La erosión del poder real (1555-1565)*

El 8 de septiembre de 1559, Felipe II regresaba a Valladolid, donde residía la corte, del viaje que iniciara cinco años antes con motivo de celebrar su matrimonio con María Tudor, dándole tiempo a asistir al segundo de los autos de fe realizados por el tribunal de la Inquisición de dicha ciudad contra los luteranos. La situación religiosa que había dejado en aquellos territorios no era nada tranquilizante. Durante el quinquenio que había permanecido en el norte de Europa, repartiendo su tiempo de estancia entre Flandes e Inglaterra, había observado con inquietud que las corrientes religiosas reformadas avanzaban cada día a pesar de los esfuerzos que se realizaban para reprimirlas. Desde 1551, al menos, se producían sospechosas reuniones de estudiantes hispanos en la universidad de Lovaina, en las que trataban cuestiones teológicas poco ortodoxas. Así se deduce de las delaciones efectuadas por el dominico fray Baltasar Pérez, quien había permanecido varios años en aquellas tierras, a la inquisición de Sevilla en 1558 [114].

En 1555, Felipe II había pasado a Flandes para recibir en octubre de manos de su padre las coronas de los diferentes reinos que le dejaba en herencia. Dos años después, llamaba a Carranza –que se encontraba en Londres ocupado en la conversión de los ingleses– para que estuviera junto a él y transmitiera su valoración de la situación religiosa de Flandes. Durante el tiempo que el monarca estuvo ausente de Bruselas, ocupado en la guerra contra Francia, Carranza se percató del grave problema religioso que existía. El decano de la universidad de Lovaina, Ruardo Tapper, le había informado de las corrientes heréticas que, desde hacía pocos años, habían surgido en dicha universidad aprovechando su ausencia por estar ocupado en el concilio de Trento, y del flojo castigo que se había impuesto a sus seguidores [115]. Asimismo, le comunicó el ininterrumpido

[114] La denuncia ha sido estudiada y transcrita por J. I. TELLECHEA IDÍGORAS: "Españoles en Lovaina en 1551-1558. Primeras noticias sobre el bayanismo", *Revista española de Teología* 23 (1963), pp. 21-45, y, del mismo, "Bartolomé Carranza en Flandes. El clima religioso en los Países Bajos (1557-1558)", *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17 Juni 1965*, Münster 1965, II, pp. 317-318.

[115] M. ROCA: "El problema de los orígenes y evolución del pensamiento teológico de Miguel Bayo", *Anthologica Annua* 5 (1957), pp. 417-492. Anteriormente, el mismo autor ya había publicado una serie de documentos sobre el tema: "Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo (1560-1582)", *Anthologica Annua* 1 (1953), pp. 303-476.

comercio de libros heréticos que corría desde Alemania y la conexión que existía con los herejes descubiertos en Sevilla por aquellas fechas. Ante tan alarmante situación, Felipe II, una vez acabada la guerra contra Francia, ordenó que se hicieran mayores diligencias para descubrir toda la trama. Dado que su vuelta a Castilla era inminente, dejó a fieles peones para que le informaran puntualmente de la evolución religiosa de estos territorios [116].

Desde el punto de vista administrativo, cuando Felipe II accedió al trono los Países Bajos eran un conjunto de diecisiete provincias que habían sido unidas recientemente bajo una misma soberanía y una estructura política común. Algunas, como Flandes y Artois, eran dependientes de la corona de Francia, y otras, Holanda, Zelanda, Hainault, Namur, Brabante, Limburgo y Luxemburgo, pertenecían al Sacro Imperio. Todas ellas procedían de la herencia borgoñona de los Habsburgo y fueron reorganizadas como una unidad político-administrativa por el emperador Carlos V, y para ello creó la figura de un gobernador supremo auxiliado por tres consejos: Estado, Privado (administración de Justicia, etc...) y Hacienda. El primero agrupaba a miembros de la alta nobleza, mientras que los otros dos los formaban juristas y oficiales.

El único organismo que, además, abarcaba todo el territorio, eran los Estados Generales; más que una institución eran una convención de embajadas provinciales que se reunía para hacer peticiones al príncipe o escuchar las que este les hiciera, sobre todo en lo tocante a la aceptación de tributos. Tomadas individualmente, cada provincia constituía una comunidad política semi-independiente, hasta el punto de que dentro de la Unión se formaban ligas de provincias o ciudades para adoptar políticas comunes en temas o cuestiones concretas. En casi todas ellas existían bandos enfrentados por el control político de la provincia. En Amsterdam y Holanda, esta disputa se producía entre bandos del patriciado, en otras como Amberes, se articulaba en torno a los gremios o corporaciones artesanales, en el sur, la lucha se articulaba entre la oposición de la nobleza rural y la burguesía urbana, siendo un conflicto político entre las elites del campo y las de la ciudad.

[116] D. GUTIÉRREZ MORÁN: "De fratribus Laurentio de Villavicentio et Bartholomaeo de los Rios. Vitae curriculum et documenta", *Analecta Agustiniana* 23 (1953-1954), pp. 102-121; B. IBEAS: *El espionaje en el Imperio (El padre Lorenzo de Villavicencio)*, Jerez 1941. La correspondencia en la que estos personajes transmitían los peligros de la herejía en los Países Bajos a Felipe II y a Francisco de Eraso en AGS, Estado, leg. 523, núms. 52-53, 56-61; leg. 526, núms. 95-96, 100-101, 125; leg. 529, núm. 33.

Básicamente, los focos del poder se articulaban en el trinomio príncipe-nobleza-ciudades. Durante el reinado de Carlos V se mantuvo un precario equilibrio entre los tres poderes, y el emperador supo sacar provecho de las disputas entre nobleza y ciudades para reforzar su propio poder. Sin embargo, a partir de la década de 1550, los Estados Provinciales fueron reforzando el poder de los Estados Generales para poder oponerse eficazmente a la política autoritaria del príncipe, sobre todo en lo concerniente a su facultad para aprobar nuevos impuestos. A la vez que se iba fortaleciendo el poder del príncipe y el de los Estados Generales, se provocaba una paradoja que daría lugar a una evidente inestabilidad política: se produjo un proceso contradictorio de fortalecimiento del poder central y de los cuerpos estamentales.

En 1560, la influencia del calvinismo en los Países Bajos era escasa, teniendo un cierto seguimiento en las ciudades del sur. El progreso del calvinismo estaba obstaculizado por la amplia aceptación del luteranismo y del anabaptismo en aquellas tierras. Los magnates, a cuya cabeza estaba Guillermo de Nassau, príncipe de Orange, más que preocupados por los problemas confesionales lo estaban por la pérdida de influencia sobre un gobierno que desde 1559 iba a tener su sede en el extranjero. Felipe II, no obstante conformó un Consejo de Estado para asesorar a la gobernadora regente Margarita de Parma, pero en el cual la influencia y el poder del cardenal Granvela eclipsó el de la alta nobleza de los Países Bajos, que se vio relegada a un segundo plano. Además, Granvela, continuando la política de Carlos V, se propuso reducir en cautelosas etapas la autoridad de las 17 provincias. De modo que, en 1561, la tensión Orange-Granvela podía traducirse fácilmente como el equivalente a una tensión nobleza-monarquía.

En 1559, se promulgaron nuevos *placards* contra la herejía, y si bien las clases dirigentes los habían secundado para aplastar el anabaptismo, ahora no ocurría lo mismo respecto al calvinismo. Además, los inquisidores, como magistrados extraordinarios, disminuían las prerrogativas de las justicias locales generando el descontento ante una clara injerencia del poder central sobre los poderes provinciales. El 17 de octubre de 1565, Felipe II promulgó el decreto de implantación de los acuerdos del concilio de Trento y de no admitir otra religión en los Países Bajos que no fuera la católica.

> Cuanto a lo que se trató en la materia de la ejecución del concilio, he visto lo que escribís particularmente en las copias que enviasteis, y fue muy bien avisar de la manera que se había de usar porque se ejecutase uniformemente en todas partes, y así recibiré muy gran contentamiento de que tengáis, Señora, particular

> cuidado dello y de que mandéis que se hagan concilios provinciales por los metropolitanos en las partes que no se hubieren hecho para que se dé orden en la ejecución de dicho concilio y en la reformación de los eclesiásticos y otras cosas que se han de ordenar para que se saque en esos Estados el fruto que se espera en lo de la religión y en lo demás que toca al bien de la Iglesia y ministros della, y me aviséis de ordinario de lo que en estos se fuere haciendo porque holgaré mucho de entenderlo [117].

Esta decisión conllevaba la reforma de las diócesis, el intento de establecimiento de la Inquisición y, por supuesto, la búsqueda de obispos formados en la nueva ideología, lo que equivalía a decir de distinto origen social de los que venían ocupando las mitras [118]. Otra iniciativa de la corona que contribuiría a aumentar la tensión fue la Bula concedida por el papa a Felipe II para reorganizar las diócesis de los Países Bajos. A las cuatro diócesis existentes se sumaron catorce, quedando el territorio dividido en 18. Además, se cortó toda vinculación con el exterior, puesto que los Países Bajos, divididos antes entre las provincias eclesiásticas de Reims y Colonia, pasaban a ser tres autóctonas: Cambrai, Utrecht y Malinas. Los obispos serían nombrados directamente por el rey perdiendo las provincias y la nobleza todo control sobre los ámbitos eclesiásticos respectivos. Sin duda, la distribución minuciosa del territorio llevaba consigo un mejor control sobre la población. Ahora bien, el mantenimiento de tan gran número de diócesis llevaba consigo la obtención de nuevos recursos económicos, por lo que hubieron de adjuntarse las rentas de las abadías (generalmente en manos de los vástagos de la alta nobleza) a los nuevos obispados.

Tal cambio social en la política produjo la oposición de los nobles, muchos de los cuales (como sus padres), habían servido a Carlos V y habían sido sus amigos, tales como Egmont, Guillermo de Nassau (príncipe de Orange), casado con la hija de Mauricio de Sajonia (protestante), Montmorency, Coligny, Horn (amigo de Éboli y enemigo de Granvela), etc. [119]. La conducta del nuevo monarca no era comprendida, se sentían duramente relegados de los puestos claves de la

[117] *Carta de Felipe II a la duquesa de Parma, fechada en el Bosque de Segovia, a 20 de octubre 1565* (AGS, Estado, leg. 525); transcrita en *Codoin*, vol. 4.

[118] H. Schilling: *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden 1991, pp. 75-103.

[119] M. van Gelderen: *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, Cambridge 1992, pp. 34-41.

administración. Orange pronto apareció como líder y focalizó el disgusto de sus compañeros contra Granvela, hombre nuevo que gozaba de la plena confianza de la gobernadora. La presión que ejercieron contra Granvela tuvo éxito, ya que se vio obligado a salir de la corte el 13 de marzo de 1564.

*La primera rebelión, 1565-1568. La pugna de facciones*

Orange se mostraba partidario de la tolerancia para no perder el apoyo popular, y a lo largo de 1565 y 1566 él y sus amigos presionaron a la corte de Felipe II para obtener algún tipo de libertad religiosa. En este sentido, la postura de la aristocracia coincidía con la de los *politiques* franceses, se intentaba evitar la represión y con ello conjurar el peligro de una guerra civil. La respuesta de Felipe II fue, sin embargo, promulgar nuevos y más severos *placards* y fortalecer los poderes extraordinarios de la Inquisición. Esta solución fue considerada impracticable incluso por la propia Margarita de Parma, que reunió a todos los notables en una gran asamblea para consultarles. Los nobles se coaligaron en una liga llamada del "Compromiso" y enviaron a la gobernadora, el 5 de abril, una petición de anulación de los *placards* y la Inquisición.

El hecho de que la gobernadora no reaccionase mostró su debilidad. El clima social se fue enrareciendo, a la crisis comercial e industrial se sumaron las malas cosechas y el hambre. Tras producirse en agosto de 1566 una nueva subida de precios, el día 10 de ese mes se inició una revuelta iconoclasta dirigida contra el clero y los diezmos, a la que se sumó la nobleza. Comenzaba una guerra que tendría profundas implicaciones internacionales.

Tras las revueltas, la autoridad de la regente era precaria ya que carecía de tropas para suprimir los disturbios y tampoco contaba con el apoyo de las elites locales, enfrentadas a la línea política y religiosa de la corona; así, se vio obligada a firmar un *compromiso* el 23 de agosto que garantizaba la libertad religiosa si se respetaba el culto católico y el pueblo deponía las armas. Orange quiso ampliar dicho acuerdo y establecer una paz religiosa entre católicos, calvinistas y luteranos, pues la inclusión de estos últimos le aseguraba el apoyo de los príncipes alemanes del Imperio y fijaba los límites del calvinismo, cuya agresividad afectaba al resto de las confesiones por igual.

Pronto surgieron divergencias entre los rebeldes, puesto que los calvinistas intentaron eliminar por la fuerza al resto de las confesiones. En consecuencia, se produjo la vuelta al bando realista de los grupos moderados o tolerantes, así como

de la nobleza católica. Margarita, después de los primeros momentos de pánico, recabó el apoyo de estos sectores moderados, y con su colaboración fue reduciendo a los radicales; entre los consejeros de la nobleza que coadyuvaron a esta ofensiva, destacaron Brederode y Mansfeld. Así, la nobleza inició la persecución de las turbas y de los calvinistas. Por ejemplo, en Amberes en 1567, católicos y luteranos unieron sus fuerzas contra los calvinistas. El resultado fue que, antes de la anunciada llegada de un ejército español para poner orden, la revuelta estaba bajo control y la mayor parte de sus cabecillas en el exilio, originándose una oleada de emigración de los disidentes políticos y religiosos a las naciones protestantes antes de que el duque de Alba pusiese un pie en Bruselas.

La situación de Margarita resultaba comprometida, ya que, por una parte, se hallaba presionada por la intransigencia que le exigía Felipe II desde Madrid y, por otra, quería aceptar determinadas exigencias de los nobles para aplacar los territorios que gobernaba. Ante esta disyuntiva Felipe II decidió enviar al duque de Alba [120], con el plan de establecer la pacificación en dichos territorios para que, una vez conseguida, fuese Felipe II (se calculó que en el otoño de 1567) para congraciarse con sus súbditos. Nombrado por Felipe II gobernador general con poderes extraordinarios, inició una política represiva y de depuración de responsabilidades cuyo primer paso consistió en la ejecución de los condes de Egmont y Horne. Creó el "Tribunal de los Tumultos" cuyo fin era mantener la ortodoxia política y religiosa del país.

El modo de proceder del duque de Alba fue expeditivo: en primer lugar trató de eliminar los restos de la oposición, lo que conllevaba la confiscación de bienes (especialmente de los nobles sublevados). Ahora bien, Felipe II no pudo cumplir su promesa de visitar los Países Bajos por los problemas que se habían suscitado en Castilla, el intento de sublevación del príncipe don Carlos y la inquietante rebelión de los moriscos en las Alpujarras. De esta manera, se encontró solo y con un numeroso ejército al que debía pagar y alimentar. Ante el silencio que recibía de la corte de Madrid sobre sus cartas en las que solicitaba recursos, se vio obligado a reunir los Estados Generales (1569) para imponer la alcabala, el vigésimo y el centésimo con el fin de obtener ingresos [121]. Con ello se consiguió el mantenimiento de una paz relativa que se prolongó sin apenas sobresaltos hasta 1572.

[120] G. Parker: *España y los Países Bajos, 1559-1659*, Madrid 1986, p. 31.

[121] M. van Gelderen: *The Political Thought of the Dutch Revolt...*, *op. cit.*, pp. 40-41.

*La segunda etapa de la revuelta, 1569-1576. La pugna por la soberanía*

Pero la paz implantada por Alba fue pura apariencia. La huida de los dirigentes de la oposición determinó el carácter de los métodos de la futura resistencia a Felipe II: por una parte, el calvinismo se convirtió en algo esencial, que la mayoría de exiliados practicaban; por otra, se produjo una internacionalización del conflicto.

En el primer sentido, cabe citar la importancia de las asambleas en Wesel (1568) y Bedburg (1571), y el sínodo de Endem (4 de octubre de 1571), mediante las que el calvinismo flamenco se organizó [122]. Al mismo tiempo que Orange estrechaba lazos con los calvinistas, procedía a contratar barcos en Endem. Existían fuertes contingentes de *gueux* instalados en las plazas hugonotes del norte de Francia, pues Coligny permitió a los exilados holandeses instalarse en el puerto de La Rochelle y convertirlo en base de operaciones corsarias para dañar el comercio entre España y los Países Bajos. Las actividades de corso y piratería de los *gueux de mer* (mendigos del mar) paralizó prácticamente el comercio y la navegación en el Canal de la Mancha, hostigando eficazmente a las tropas españolas de los Países Bajos cortando sus suministros. El poder de los "mendigos" se vio reforzado por el apoyo de Isabel I de Inglaterra, que les permitía el uso de los puertos ingleses. Al mismo tiempo, se preparaban enlaces matrimoniales: Enrique de Navarra con Margarita y el duque de Alençon con Isabel I [123].

El 1 de abril de 1572, tomaron por sorpresa el puerto de Brill. Esta acción, que en un principio era un acto más de hostigamiento, tuvo, sin embargo, unos efectos imprevistos, en una coyuntura de aguda crisis económica debido a las inclemencias meteorológicas (un invierno especialmente frío en 1571-1572) y la paralización con el comercio inglés. Consecuentemente no se pudo evitar la sublevación en las ciudades, que fue aprovechada por los "mendigos del mar" para atacar las guarniciones españolas que las protegían. La estrategia de Orange tuvo éxito y diversas ciudades cayeron en manos de los sublevados: Mons, Malinas,

[122] Sobre el tema, A. PETTEGREE: *Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development Reformed Protestantism*, Oxford 1992.

[123] A. PETTEGREE: "Coming to terms with victory: the upbuilding of a Calvinist church in Holland, 1572-1590", en A. PETTEGREE, A. DUKE, G. LEWIS (eds.): *Calvinism in Europe, 1540-1620*, Cambridge 1994, pp. 160-161.

Zutphen, etc., al mismo tiempo que se pedía ayuda a los hugonotes. Así, la acción provocó la sublevación de Flesinga y la de las provincias de Zelanda, Holanda, Utrecht, Güeldres y Frisia. Por el suroeste, animado por estos acontecimientos, Luis de Nassau, ayudado por Coligny, tomó Mons y Valenciennes, mientras que el príncipe de Orange a través de Güeldres y Brabante avanzaba sobre Flandes. Los acontecimientos no podían ser más adversos; sin embargo, un suceso inesperado cambiaría de nuevo la situación. El 24 de agosto de 1572 se producía la matanza de la noche de san Bartolomé, que dejaba a los rebeldes sin la ayuda externa de los hugonotes y de la propia Francia. Con ello Alba pudo iniciar una contraofensiva con algunos éxitos iniciales: la derrota de Orange en Mons y toma de Haarlem. Esto permitió a Alba reconquistar diversas ciudades perdidas, pero Orange consiguió matener buena parte de las provincias de Holanda y Gelanda de manera definitiva.

En un intento desesperado por recobrar el control Alba convocó los Estados Provinciales y llamó a los representantes. Ahora bien, las ciudades utilizaron esta reunión (Dordrecht) en provecho propio bajo la mano de Felipe Marnix, representante de Orange, quien solicitó que este fuera proclamado estatúder del rey en Holanda y que le pagasen los barcos de guerra, asimismo, exigió libertad de culto y la fundación de un gobierno provincial. Los Estados votaron un servicio para Orange y las instituciones de la Provincia pasaron a estar bajo el control de los rebeldes. Unos años más tarde (1575) crearían su propia universidad, la de Leiden, al mismo tiempo que proclamaban el calvinismo como iglesia oficial [124].

En la corte de Felipe II se tenía el convencimiento de que la dureza de la represión había provocado un resentimiento que hacía que los éxitos militares pareciesen efímeros y poco consistentes. El duque fue sustituido como gobernador general por don Luis de Requesens, un cambio que conllevó un replanteamiento de la línea política y religiosa de la corona; Requesens pronto dedujo que era

124 A. DUKE: *Reformation and Revolt in the Low Countries*, *op. cit.*, pp. 206-207. Al insistir sobre el cambio respecto a la continuidad, algunos autores se han dedicado a estudiar las instituciones de los Países Bajos en los años de la revuelta. J. W. KOOPMANS: *De staten van Holland en de Opstand. De ontwikkeling van hun funties en organisatie in de periode, 1544-1588*, The Hague 1990; J. D. TRACY: *Holland under Habsburg Rule, 1506-1566. The formation of a body politic*, Berkeley 1990; H. G. KOENIGSBERGER: *Monarchies, States Generals and Parliaments. The Netherlands in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge 2001.

imposible la reconquista de Holanda [125]. En marzo de 1574 anunció una amnistía general y la posibilidad de suprimir el impuesto de la décima y el tribunal de los Tumultos. Eran gestos de apaciguamiento, pero la guerra continuó de forma adversa para la corona por la falta de pagas para las tropas; a finales de 1574 los orangistas dominaban totalmente Holanda y Zelanda, a excepción de Haarlem y Amsterdam. Presionado por las provincias leales Requesens intentó negociar con Orange. Gracias a la mediación del emperador Maximiliano II, las conferencias pudieron celebrarse en Breda, a partir del 15 de febrero de 1575, y duraron cinco meses. El gobierno de Bruselas quiso satisfacer las exigencias de los rebeldes con tal de mantener la paz y prometió el repliegue de las tropas españolas una vez establecido el acuerdo cuando ambas partes se pacificasen, amnistía general e incluso restitución de los bienes confiscados. A continuación, el gobernador general se comprometía a convocar Estados Generales. Una nueva idea era que, bajo condición de abandonar el país, los herejes tendrían permiso para persistir en su fe protestante mientras vendían sus bienes [126]. A pesar de que las conversaciones se desarrollaron con tranquilidad, la cuestión de la libertad de conciencia constituyó siempre el escollo insalvable, pues Felipe II era inconmovible en este punto. Algunos consejeros de Estado en Bruselas, un par de obispos y algunos juristas sostuvieron, junto con Orange, la libertad de conciencia como la posibilidad para cada uno de profesar discretamente su religión protestante, interpretando la mayoría la opinión pública como condición necesaria para reconstruir el dominio español [127].

Con todo, la situación era irreversible. En la carta escrita al rey comunicándole el resultado de las mismas, Requesens confesaba con toda franqueza:

> Todo el mundo está convencido de que los rebeldes tienen razón. El rey no puede imaginar hasta qué punto la opinión pública está de su parte. Creen todo lo que ellos dicen como si fueran palabras del Evangelio [128].

[125] A. W. LOVETT: "A new governor for the Netherlands: the appointment of Don Luis de Requesens, Comendador Mayor de Castilla", *European Studies Review* 1 (1971), pp. 89-103; M. VAN GELDEREN: *The Political Thought of the Dutch Revolt...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

[126] G. PARKER: *España y la rebelión de Flandes*, *op. cit.*, pp. 169-171.

[127] H. DE SCHEPPER: "Los Países Bajos y la Monarquía Hispánica. Intentos de reconciliación hasta la Tregua de los Doce Años (1609)", en A. CRESPO SOLANA y M. HERRERO SÁNCHEZ (coords.): *España y las 17 provincias de los Países Bajos*, Córdoba 2002, I, p. 330.

[128] L. P. GACHARD: *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, Bruselas-Gante 1848-1851, III, pp. 340-341.

Ante esta situación, resultaba inevitable que se reanudaran las operaciones militares. Con un último esfuerzo financiero el año 1575 se inició con una victoriosa ofensiva española que posibilitó la toma de las islas del sur de Holanda, pero la posterior suspensión de pagos decretada por Felipe II en septiembre dejaría paralizada la maquinaria militar española. A principios de 1576 la situación era desastrosa para la Monarquía hispana, que se agravó con la muerte de Luis de Requesens el 5 de marzo.

*La tercera fase de la revuelta, 1576-1581. Hacia la guerra de religión*

Los meses que transcurrieron hasta la llegada de su sucesor, don Juan de Austria, fueron decisivos. Los estados de Brabante adoptaron una actitud crítica y se extendió un ambiente revolucionario. La ruptura se produjo el 4 de septiembre de 1576 con el arresto de varios miembros del Consejo de Estado. Los Estados Generales quedaron constituidos desde principios de octubre con la intención de resolver por sí mismos los asuntos. Sus delegados –reunidos en Gante– comenzaron las conferencias el 19 de octubre. Las deliberaciones se aceleraron tras la tragedia de Amberes (sublevación de las tropas españolas y saqueo de la ciudad el 4 de noviembre). Unos días más tarde, el 8 de noviembre se proclamaba, con la aprobación del Consejo de Estado, la célebre acta conocida con el nombre de *Pacificación de Gante*. El tratado había sido concluido entre los Estados Generales, por una parte, y los delegados de Guillermo de Orange y los Estados de Holanda y Zelanda, por otra. Los contratantes se comprometían en primer lugar a ayudarse los unos a los otros para expulsar a los soldados españoles; seguidamente venían las cláusulas religiosas [129]. La pacificación de Gante era una solución provisional, un equivalente neerlandés de la paz de Augsburgo, donde se sancionaban las diferencias confesionales de cada provincia.

En el momento de la proclamación del tratado llegó don Juan de Austria a Bruselas, y los Estados Generales de las diecisiete provincias le presentaron el documento para su ratificación, que significaba tanto alcanzar un acuerdo religioso como aceptar la retirada de los tercios. No quería la guerra, estaba decidido a mantener la religión católica, y la mayoría deseaba una reconciliación con Felipe II; solamente Orange y sus seguidores aspiraban a la separación. Así los

[129] A. DUKE: *Reformation and Revolt in the Low Countries*, *op. cit.*, pp. 188-190.

católicos hicieron adoptar y firmar una declaración complementaria, *la unión de Bruselas* (7 de enero de 1577). Con el fin de atraerse a las provincias de Holanda y Zelanda, se redactó en términos duros para los españoles, pero se terminaba con una clausula contundente sobre la "conservación de nuestra santa fe católica". La *pacificación de Gante* fue confirmada, pero se ponía el acento sobre la lealtad a la corona y el mantenimiento del catolicismo. Las negociaciones duraron varios días, pero terminaron con el *edicto perpetuo*, que firmó don Juan el 12 de febrero de 1577; confirmaba el edicto de Bruselas, pero se comprometía a mantener el catolicismo. La salida de los tercios en marzo de 1577 significó no sólo un alivio para la población sino también el fin de la razón por la que el norte y el sur se hallaban ligados, ya que la unidad pendía del mutuo respeto entre las distintas confesiones del país.

Tras la partida de las tropas españolas don Juan fue recibido en Bruselas el 1 de mayo. Pero la situación continuaba tensa. Algunas semanas más tarde intentó un acercamiento con Orange a través de las conferencias de Geertruidenberg; pero un acuerdo serio se mostró imposible. Don Juan escribía a Felipe II desesperado:

> Que V. Mg. se convenza firmemente de una cosa, que está arraigada en el espíritu tanto de los buenos como de los malos, a saber, que los unos y los otros quieren libertad de conciencia. Creer que se podrá con buenas razones hacerles renunciar a este proyecto concebido desde hace tiempo, es pura ilusión. O V. Mg. cede en lo referente a la religión, cosa que yo no aconsejaría [...], o los ha de quemar [130].

La situación le pareció tan peligrosa que salió de Bruselas y se dirigió a Malinas el 11 de junio. El 24 de julio se apoderó del castillo de Namur para ponerse a salvo.

En suma, entre 1577 y 1578 el calvinismo siguió extendiéndose por Flandes y Brabante; provocando levantamientos contra las autoridades católicas, los calvinistas se hicieron con el poder en Gante, Courtrai, Hult, Brujas e Ypres, en donde proscribieron el culto católico. Guillermo de Orange ganaba adeptos. En el mes de agosto se constituía en Bruselas un verdadero comité revolucionario, *los dieciocho,* que consiguió someter bajo su influencia a los Estados Generales. No obstante, las provincias católicas no querían liberarse del dominio hispano para verse reducidas a la servidumbre de los protestantes. Esta fue la razón por la que

[130] L. P. GACHARD: *Correspondance de Philippe II...*, *op. cit.*, V, pp. 353-354.

se pensó en sustituit a don Juan de Austria por uno de los hermanos del emperador Rodolfo II, el joven archiduque Matías. Se suponía que, con el apoyo imperial, sería posible hacer reconocer a Felipe II como gobernador de los Países Bajos. Matías llegaba a Maastricht el 28 de octubre de 1577. Guillermo de Orange, conocedor de la maniobra supo defenderse con habilidad: en vez de deshacerse de Matías, lo que provocaría la enemistad con todos los católicos, supo atraerlo a su influencia, al mismo tiempo que los Estados Generales tomaban tres decisiones de amplia repercusión: declararon a don Juan "infractor de la *pacificación de Gante* por él jurada y, por tanto, enemigo de la patria"; rogaron a Matías que aceptase el gobierno de Su Majestad Católica con la condición de que aceptase los *acuerdos de Gante*; y promulgaron de nuevo la Unión de Bruselas con el fin de explicarla y ampliarla de acuerdo con los intereses de la política de Orange [131].

Mientras, don Juan de Austria pudo esperar el tiempo suficiente para obtener recursos y reorganizar un nuevo ejército que derrotó a los Estados Generales el 31 de enero de 1578 en Gembloux. La nueva ofensiva española, junto con el creciente enfrentamiento entre las filas rebeldes, permitió a la corona recuperar la iniciativa política. Por otra parte, la *religionsfrid* terminó en fracaso por los particularismos de los estados. Los valones católicos observaban con recelo los avances del calvinismo en el norte. A mediados de octubre de 1578, los Estados de Hainaut propusieron a los de Artois formar una *liga católica*, a la que podrían sumarse otros en defensa de la religión católica. El aplastamiento de una insurrección orangista en Arrás (21 de octubre de 1578) tuvo el efecto de estimular a todas las ciudades del sur. El 6 de enero de 1579 se firmaba la *Unión de Arrás* por los diputados de Hainaut, Artois y la ciudad de Douai. La finalidad de esta Unión era el mantenimiento de la fe católica y de la obediencia a Felipe II. Menos de tres semanas después, el 23 de enero de 1579 las provincias del Norte se agrupaban en torno a Holanda y Zelanda y firmaban la *Unión de Utrecht* (Holanda, Zelanda, Utrecht, Güeldres, Overijssel, Frisia y Groninga, con las ciudades de Gante, Ypres, Brujas y Amberes).

En aquel momento entró en escena Alejandro Farnesio, que sustituyó al fallecido don Juan de Austria en 1579. Como hábil diplomático educado en la técnica

[131] H. G. Koenigsberger: "Why did the States General of the Netherlands become revolucionary in the Sixteenth Century?", *Parliaments, Estates and Representation* 2 (1982), pp. 103-111; H. de Schepper: "Los Países Bajos y la Monarquía Hispánica. Intentos de reconciliación...", *op. cit.*, pp. 333-335.

de las cortes italianas Farnesio entró en contacto con la Unión de Arrás y se incorporó al tratado de Arrás el 27 de mayo de 1579: se reconocía la pacificación de Gante, reservaba los altos cargos de la administración a los naturales, determinaba la salida de los tercios en seis meses, determinaba el mantenimiento de la fe católica y prohibía los cultos reformados.

Al mismo tiempo que se concluía el tratado con las provincias valonas, en mayo de 1579, se desarrollaban en Colonia, por intermediación del emperador Rodolfo II, negociaciones entre delegados del gobierno rebelde, con sede en Bruselas, de Matías y de Orange, de una parte, y los delegados de Felipe II por otra, que duraron todo el año. Los diputados de Orange y del gobierno rebelde ofrecieron al delegado personal de Felipe II, el duque de Terranova, la paz y obediencia, pero subrayaron la libertad religiosa y se negaron a abandonar el régimen político adquirido. Los delegados rebeldes siguieron negociando sobre las condiciones de la soberanía de Felipe II como señor de los Países Bajos, tal y como las provincias valonas habían negociado sobre la amplitud de la soberanía real [132]. En Colonia quedó claro que Guillermo de Orange quería seguir manteniendo los poderes que había conseguido en 1576 (y en Holanda y Zelanda desde 1572), aunque no deseaba una ruptura abierta con Felipe II.

Desde 1579, la ruptura de los dos grupos de provincias fue definitiva por el fracaso de las negociaciones de Colonia. La unión de Arrás y la de Utrecht marcaron la división de los Países Bajos. El nuevo gobernador general, Farnesio, cambió de residencia desde Namur a Mons, buscando la reconquista de los Países Bajos. A partir de estas bases, a Farnesio no le costó apenas esfuerzo reconquistar el sur (actual Bélgica) y parte de la zona oriental de Holanda (Groninga), obteniendo

[132] C. SECRETAN: *Les privilèges, berceau de la liberté. La Révolte des Pays-Bas: aux sources de la pensée politique moderne (1566-1619),* Paris 1990, hace un estudio del concepto de libertad. Secretan también sostiene que el levantamiento fue una revolución. Si el volumen de Secretan tiene el mérito de haber reconstruido el contexto específicamente holandés de los debates políticos durante la Guerra de los Ochenta Años, la monografía más completa sobre el pensamiento de la revuelta de los Países Bajos se debe a M. VAN GELDEREN: *The Political Thought of the Dutch Revolt...*, *op. cit.* Las interpretaciones propuestas por Secretan y Gelderen, que insisten en la radicalidad y novedad del pensamiento político de los Países Bajos, han sido recientemente criticadas al volverse a publicar la obra de E. H. KOSSMANN: *Political Thought in the Dutch Republic. Three Studies*, Ámsterdam 2000, en particular, el trabajo: "Popular Sovereignity at the beginning of the Ducht Ancien Regimen", originalmente aparecido en 1980.

nuevamente la presencia de tropas españolas a partir de 1582 para garantizar la paz e integridad territorial de las provincias leales. Así, en la década de 1582 se encontraba consolidada la división de los Países Bajos, el sur católico fiel a la corona, y el norte protestante independiente, dando lugar en la escena geopolítica al nacimiento de una nueva potencia, las Provincias Unidas de los Países Bajos.

Las victorias de Farnesio amputaron a la Unión de Utrecht sus ciudades más importantes: Yprés, Brujas, Gante (1584), Bruselas y Amberes (1585). Las capitulaciones impuestas a tales ciudades partían de la restauración pura de la soberanía de Felipe II como señor de los Países Bajos y de la imposición del catolicismo como única confesión. La actuación de Alejandro Farnesio motivó que Guillermo de Orange pidiese ayuda a la reina Isabel I; asimismo, que intensificase las relaciones con los líderes de los hugonotes franceses y propiciase la boda entre el duque de Anjou y la reina inglesa [133].

Tras la muerte de Orange en 1584 y los continuos éxitos militares de Farnesio se podía aventurar que la rebelión de Flandes sería finalmente sofocada. Sin embargo, la intervención inglesa en apoyo de los rebeldes, el fracaso de la Gran Armada y la implicación de Felipe II en las guerras de religión de Francia impidieron la recuperación de las provincias que habían abjurado de su soberanía. En 1596, el ejemplo de esta entente contra la Monarquía hispana se plasmó en el tratado de Greenwich, entre Inglaterra, Holanda y Francia.

### 6.3. *Configuración político-religiosa de la Monarquía inglesa: Isabel I*

Pocos historiadores afirmarían lo que A. Pollard en su historia de Inglaterra (1919), a saber que Isabel era escéptica en cuanto a la religión. Al contrario, hoy se estima que defendió la religión protestante. Fue educada por los humanistas W. Grindal y R. Ascham, y se desenvolvió en una atmósfera evangélica en la casa de sir Anthony Denny y la reina Catalina Parr, última esposa de Enrique VIII. Tan pronto como fue proclamada reina, intentó establecer la Iglesia protestante [134]. Isabel I accedió al trono con veinticinco años, en una difícil coyuntura: inestabilidad político-religiosa tras los reinados de Eduardo VI y María Tudor, falta

[133] G. Parker: *España y la rebelión de Flandes*, *op. cit.*, p. 213.

[134] S. Doran: *Elizabeth I and Religion, 1558-1603*, London-New York 1994, pp. 14-16.

de bases legítimas de la nueva reina, ante los derechos dinásticos de María de Escocia, y enfrentamiento con Francia por Calais y los apoyos de Francisco II a su esposa. Así pues, el principal objetivo que se planteó Isabel I fue fijar la orientación religiosa de su monarquía, con una fórmula de fe y un modelo de Iglesia que fueran aceptables para la mayoría de la población.

*El establecimiento de la Iglesia anglicana isabelina*

Las noticias de la conclusión de la paz de Cateau-Cambrésis fueron recibidas en Londres el 19 de marzo. Semanas antes, la sesión del Parlamento, abierta el 25 de enero, y el 9 de febrero de 1559 la Cámara de los Comunes escuchó la primera redacción del Acta de Supremacía, que fue seguida por otras notas para que se impusiera el culto protestante en el reino. Tales medidas no fueron instigadas por los miembros privados, como sugirió el profesor Neale (1953), sino que procedieron de la reina, ya que apenas si existían radicales en los Comunes. En la cámara de los Lores los oponentes al cambio religioso fueron numerosos. Hubo presiones y los obispos de Lincoln y Winchester fueron enviados a la torre acusados de desobediencia. La segunda sesión del Parlamento de 1559 aprobó una nota más importante en la historia de la Iglesia isabelina: el *Acta de Exchange*. Por esta medida, la reina se apoderaba de los bienes temporales (*manors* y castillos) de las vacantes episcopales y se adueñaba de los bienes espirituales. A este Acta siguió la confiscación de tierras de los monasterios católicos fundados en tiempos de María y las chantrías que habían sido restablecidas.

Las bases legales de la Iglesia inglesa no fueron solamente el Acta de Supremacía de 1559 y el Acta de Uniformidad de culto, sino también los reales preceptos de 1559 y los *Treinta y nueve artículos de Religión* que se aprobaron en la convocatoria de 1563, pero no llegaron a formar parte de ninguna ley estatutaria hasta 1571. Por el Acta de Supremacía Isabel se arrogaba los mismos poderes que había tenido su padre en la Iglesia inglesa, pero como "gobernadora suprema" (en lugar de *head*) de la Iglesia. Por el Acta de Uniformidad imponía el nuevo *Prayer Book*, que contenía pocos cambios respecto al de 1552. En síntesis, sería obligatorio acudir a misa los festivos, se eliminaban los aspectos más visibles de la liturgia tradicional, y el clero se jerarquizaba en obispos y diócesis.

El *Settlement* de 1559 establecido por la reina en el Parlamento no contenía una declaración de fe. La responsabilidad de la teología era de los obispos, no del

Parlamento. Aunque los obispos habían estado exiliados en la Suiza reformada durante el reinado de María, estaban ansiosos de llegar a una situación que fuera aceptable para luteranos y calvinistas, así que unieron sus fuerzas contra los católicos, quienes redefinieron sus propias doctrinas en el concilio de Trento [135]. Sobre los artículos polémicos, los luteranos y calvinistas llegaron a un acuerdo, como por ejemplo sobre la Eucaristía o la predestinación, que acordaron en un artículo ambiguo.

En su liturgia y teología la Iglesia anglicana isabelina era híbrida, pues contenía rasgos que era católicos, luteranos, zwinglianos y calvinistas. Pero las doctrinas calvinistas fueron asumidas gradualmente por los predicadores y teólogos. Durante la década de 1590, todos los dirigentes episcopales estaban imbuidos de la teología calvinista de la predestinación, incluyendo a John Whitgift, arzobispo de Canterbury, y Matthew Hutton, quien fue nombrado obispo de York en 1595. Incluso R. Brancroft, conocido como el azote de los puritanos en tiempos de Jacobo I, autorizó (en 1598) una publicación calvinista que negaba que Cristo hubiera muerto por toda la humanidad y en la que se defendía la predestinación.

Aunque la doctrina calvinista se impuso desde 1570, su disciplina se movía solamente desde su pasado católico. El arzobispo Parker pareció defender el establecimiento de un código protestante de leyes eclesiásticas basado en la *Reformatio Legum Ecclesiasticarum* de T. Cranmer de 1553 que, entre sus cánones, hacía provisión para un sistema de disciplina de parroquias y diócesis. El clero, en la Convocatoria de 1563, discutió la formulación de leyes y disciplina eclesiásticas, pero no hubo reforma. En 1571, el yerno de Cranmer, Thomas Norton, introdujo la reforma en la Cámara de los Comunes como una ley. Aunque es probable que tuviera el apoyo de los obispos y de algún consejero privado, dejó absorto al comité. Parker, entonces, enderezó sus propios cánones de disciplina, que los obispos aceptaron en la Convocatoria de 1571. Si legalmente se hubiera impuesto, el código de Parker habría establecido un sistema de disciplina en Inglaterra emparentado con el existente en las ciudades reformadas del continente, que los guardianes de la iglesia como responsables más viejos impusieron como conducta moral a clérigos y laicos. El código de Parker, sin embargo, tenía una incertidumbre legal, pues no fue ratificado por el parlamento ni

[135] W. P. Haugaard: *Elizabeth and the English Reformation: The Struggle for a Stable Settlement of Religion*, Cambridge 1970.

por la propia reina. En consecuencia, solamente fue aplicado de manera fragmentaria en las áreas donde fue celosamente introducido el sistema de disciplina de la Reforma [136].

El gobierno eclesiástico de la iglesia isabelina estaba incluso más distante del modelo de Ginebra. No solamente la iglesia conservó sus obispos, archidiáconos, catedrales y diócesis; fundó puestos no oficiales para los cuatro ministerios de Calvino (pastores, ancianos, doctores y diáconos), elegidos uno a uno por las congregaciones y la red de asambleas representativas –elites locales, sínodos provinciales y nacionales– que unieron las iglesias individuales.

Porque de la naturaleza híbrida de la iglesia isabelina, el *Settlement* de 1559 y 1563 ha sido descrito con frecuencia como una *via media*, un camino medio entre Roma y Ginebra, si bien esta interpretación resulta equivocada por lo que implica que estaba fundada una *via media*. En realidad, la naturaleza de la Iglesia estaba fuertemente influenciada por consideraciones políticas pragmáticas y su forma estaba determinada como resultado de las tensiones entre la reina y sus teólogos, que nunca fueron completamente aclaradas.

Similarmente, no resulta del todo apropiado describir la posición oficial de la iglesia isabelina únicamente como "anglicana" y denominar a la religión oficial del país "anglicanismo". Anglicanismo enfatiza el carácter inglés de la iglesia isabelina e implica que era consciente de la diferencia de las Iglesias protestantes del continente. Pero usando el término "anglicano" se reforzaba la idea que la Iglesia inglesa seguía un único "camino medio" en el protestantismo protestante, pero no calvinista en teología; ceremonia centrada, pero no papista; reformada, pero episcopaliana [137].

*Los puritanos*

El puritanismo ha sido definido tradicionalmente en relación con el anglicanismo, como alternativa eclesial y como creencia religiosa de un pequeño pero asertivo grupo de oposición que buscó alinear la Iglesia anglicana con la Iglesia

[136] J. SPALDING: *The Reformarion of the Ecclesiastical Laws of England, 1552*, Missouri 1992.

[137] D. MACCULLOCH: "The myth of the English Reformation", *Journal of British Studies* 30 (1990), pp. 1-19.

reformada del continente. Los puritanos, por consiguiente, fueron descritos como calvinistas acérrimos o como reformadores que buscaron purgar la Iglesia anglicana de sus rasgos católicos.

Ahora se insiste en que no había una profunda división dentro de la Iglesia isabelina, sino que había un general "consenso calvinista" [138]. Con esta revisión, una nueva definición de puritanismo se ha impuesto. Los puritanos no fueron un grupo fácilmente identificado dentro de la Iglesia con distintas opiniones en torno a su doctrina, liturgia y disciplina; ni fueron meramente un grupo reformador que vio el *Settlement* de 1559 como provisional en un camino de más amplios horizontes de reforma. Frustrados por no encontrar una definición que distinguiera claramente a los puritanos de la corriente protestante, que también era reformadora en su perspectiva y reformista en sus intenciones, algunos historiadores han renunciación a la precisión y han descartado la palabra "puritano" junto con "anglicano". Otros, como P. Christianson, han respondido al problema, definiendo "puritano" más estrechamente y limitando a presbiterianos y esforzados no conformistas que no habrían obedecido las órdenes de los obispos pero sí aceptado la supremacía real, si bien con reservas [139].

Ambas aproximaciones no satisfacen a P. Collison y P. Lake. Como el profesor Collison ha señalado, a diferencia de "anglicano", el término "puritano" no es anacrónico, pero por el contrario fue un término peyorativo usado por los contemporáneos y como tal tiene un significado en el tiempo; sin embargo, la palabra fue empleada imprecisamente. Por consiguiente, explica Collison, algo del significado coetáneo de la palabra se perdería si los historiadores confinasen su uso a una clara categoría de ministros que fueron denotados por su no conformidad o por su presbiterianismo. Para Collison y Lake, los puritanos eran protestantes, tanto clérigos como laicos, cuyo entusiasmo y celo religioso les distanciaron respecto de sus más tibios contemporáneos [140]. El término "puritano" fue acuñado

[138] P. LAKE: "Calvinism and the English Church 1570-1635", *Past and Present* 114 (1987), pp. 32-76.

[139] P. CHRISTIANSON: "Reformers and the Church of England under Elizabeth I and the Early Stuarts, with a comment by P. Christianson", *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), pp. 463-482.

[140] P. LAKE: *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, London 1988; P. COLLISON: *The Elisabethan Puritan Movement*, London 1967.

durante la denominada *Vestiarian controversy* de mitad de los años 1560 para describir a los que se resistieron a conformarse con el *Prayer Book* de 1559. En la década de 1570, un pequeño grupo de presbiterianos llegaron a ser al ala radical del movimiento puritano. Finalmente, al final del reinado cuando el movimiento presbiteriano había sido efectivamente deslavazado el término "puritano" era usado más generalmente para señalar al sector más apasionado de protestantes que siguieron un estilo de vida religioso que les separó de sus propios vecinos.

Lake estudia los argumentos seguidos en la *Admonition controversy* de los años 1570 y clarifica mucho las diferencias habidas entre los puritanos, como en el primer presbiteriano isabelino, Thomas Cartwright, y sus oponentes, como John Whitgift. Ambos fueron calvinistas comprometidos, y formaron por supuesto un punto de vista protestante común. Ambos creyeron en la doble predestinación, tomaron las palabras de las Sagradas Escrituras textualmente como autoridad máxima y sintieron un intenso odio a los papistas y a los anabaptistas. Dentro de este consenso protestante, ambos discrepaban en puntos teológicos importantes:

a) El primero concernía a la adiáfora, término que se refería a diversas creencias y prácticas religiosas que no eran ordenadas ni condenadas en las Escrituras y, por consiguiente, podría ser consideradas como materia trivial. Whitgift arguyó que las cosas indiferentes, incluyendo las formas de gobierno eclesiástico, podían ser determinadas por la autoridad humana de la supremacía real puesto que no habían sido ordenadas por Dios. Cartwright, por el contrario, arguyó que incluso la adiáfora tenía que ser regulada de acuerdo a criterios que figuraran en las Escrituras. Por esta razón, defendía la abolición de los vestidos eclesiásticos, arrodillarse en la comunión y otras "ceremonias papistas" porque creyó que contradecían los mandatos bíblicos.

b) La segunda diferencia entre ambos personajes se refería a su aproximación a la predestinación. Ambos creían en la predestinación en cuanto que aceptaban el calvinismo. Cartwright podía también ser llamado un "predestinatario experimental", como más preocupado de conducir su vida de acuerdo con una estricta y literal interpretación de la predestinación. Buscó separar al reprobado del elegido en este mundo y no esperar a que se hiciese en el próximo. El reprobado, según creía, debía ser

excluido de la Iglesia; y así, pecadores y papistas serían separados de los elegidos por excomunión y sus hijos se dejarían sin bautizar. Whitgift, sin embargo, se oponía a la separación entre la Iglesia visible e invisible, lo que conduciría a un peligroso sectarismo que amenazaría la iglesia nacional.

Sus distintas concepciones sobre la predestinación se reforzaban por diferentes actitudes sobre la edificación eclesial. Cartwright creía que el papel central de la Iglesia era edificar, por lo cual pensaba que su primera tarea era construir la vida espiritual de sus miembros y ayudarles a establecer la forma de piedad que debía ser la marca de los elegidos. En orden a hacer esto, la Iglesia tenía que ser una pura y perfecta institución, sin influjo de papistas y de pecadores. Por contraste, Whitgift tenía un sentido pequeño de la edificación y para él la función pública principal de la Iglesia era enseñar el mensaje de Cristo más que engendrar una actividad espiritual entre los elegidos.

Finalmente, cabe anotar también que Cartwright tenía un mayor miedo del poder del demonio y de las fuerzas del Anticristo que Whitgift. Como calvinistas, ambos eran pesimistas sobre la naturaleza humana, pero Cartwright creía que las fuerzas del Anticristo eran tan insidiosas, persuasivas y fuertes que no podían sino penetrar a pesar de la resistencia humana. Esto explica su odio hacia el papismo. Whitgift tenía menos temor al poder del Anticristo. Tenía confianza en que la Iglesia distinguía la falsa doctrina, y por consiguiente, tenía poco miedo a la corrupción, aunque daba por hecho que padecería imperfecciones como toda institución humana.

Durante la segunda mitad del reinado de Isabel esta clase de ética y espiritualidad puritana floreció en muchas áreas de Inglaterra y permaneció en parte de la corriente protestante. Como señala Collison,

> los puritanos compusieron dentro de la Iglesia y la nación una sub-cultura religiosa de compromiso más que meramente un protestantismo formal y convencional que si no se escindió, sí era distinto y, en el lenguaje de la época, singular [141].

En suma, los puritanos no fueron miembros de una secta separatista de la Iglesia inglesa, ni fueron miembros de un grupo de oposición en la Cámara de los Comunes. No pudieron ser distinguidos de los protestantes conformistas por sus creencias en una teología de la predestinación o en una forma presbiteriana

[141] P. COLLISON: *The Religion Protestants. The Church in English Society, 1559-1625*, Oxford 1982.

de gobierno eclesiástico o en una teoría social capitalista (como han dicho algunos autores: C. Hill, R. Graves [142]). Fue tan solo la intensidad de su experiencia religiosa, su estilo de piedad personal y su compromiso con una mayor religiosidad lo que les dio una particular identidad y les otorgó su sobrenombre peyorativo.

Las claves de esta disidencia partían de su reluctancia hacia los rasgos conservadores del *Prayer Book*, pues exiliados que habían regresado tras la muerte de María Tudor quisieron imponer el radicalismo reformista del continente. Aunque, en 1563, se envió un paquete de medidas reformistas a la Cámara de los Comunes, a partir de 1565, Isabel comenzó su ataque sobre ministros que no conformaban las ceremonias con lo expuesto en el *Prayer Book*. Como resultado, los protestantes celosos repensaron su actitud ante la Iglesia oficial y decidieron qué acciones tomarían.

La primera crisis surgió como disputa en torno al vestido clerical. En 1564 el arzobispo Parker de Canterbury convocó a T. Sampson y L. Humphrey, el maestro del colegio de la Magdalena en Oxford, ambos exiliados en Suiza durante el reinado de María, para discutir los rasgos que debían tener el sobrepelliz y los vestidos clericales. El 25 de enero de 1565, la disputa se amplió cuando la reina expresó sus quejas sobre la diversidad que había en su Iglesia. La respuesta de Parker fue ordenar una investigación episcopal general sobre la ausencia de uniformidad en las ceremonias y vestidos y retener las licencias para predicar a los clérigos que rehusasen obedecer las regulaciones reales. La carta de la reina y la investigación de Parker provocaron una seria grieta dentro de la Iglesia, que es normalmente denominada la *Vestiarian Controversy*.

En mayo de 1565, la polémica surgió con Sampson, que fue privado de su deanazgo por orden de la reina por su negativa a llevar los vestidos clericales. Humphrey llevaba el mismo camino, pero lo salvó la protección de Horne, obispo de Winchester. El siguiente paso de Parker, en marzo de 1566, fue distribuir un directorio, redactado por él mismo y cinco obispos más y conocido como los *Advertisements*, en el que se llamaba a los clérigos a seguir "una uniformidad de ritos y maneras" en la administración de los sacramentos y también "una conducta decente en sus vestidos exteriores". La *Vestiarian Controversy* fue un debate público dentro de la Iglesia. Los no conformistas usaron la presión para exponer sus argumentos y apelaron a Bullinger y Gualter en Zurich y a Beza y

[142] R. Greaves: *Society and Religion in Elizabethan England*, Minneapolis 1981.

Farel en Génova para fundamentarlos. Trataban de demostrar que la disputa sobre la vestimenta no era una discusión trivial, sino que concernía a la esencia y libertad de la Iglesia reformada.

Por su parte, el movimiento presbiteriano no fue importado del extranjero, sino que surgió como un resultado directo de las condiciones en Inglaterra. Las experiencias de la disciplina episcopal durante la *Vestiarian Controversy* causaron notable inquietud en los ministros de Londres y sus seguidores. El agravio creció en 1571, cuando las autoridades eclesiásticas cancelaron las licencias existentes para predicar y requirieron a los ministros a subscribir el *Prayer Book* y los *39 artículos* que antes se les habían enviado. Esta nueva exigencia a los puritanos fue muy dura. Los disidentes aumentaron aún más su resentimiento hacia los obispos, creció su desprecio a su autoridad y comenzaron a cuestionar las bases escriturísticas para una iglesia episcopal. En esto estaban unidos a una generación más joven de clérigos y académicos, inspirados por los enseñantes calvinistas y desilusionados por el fracaso de los obispos para continuar el proceso de reforma. Estos protestantes creyeron que un sistema presbiteriano de gobierno eclesiástico conduciría a un ministerio de la predicación en cada parroquia y al establecimiento de una disciplina sagrada para cada congregación.

La naturaleza episcopal de la Iglesia isabelina fue criticada primero por Thomas Cartwright en su curso de lecturas sobre los primeros dos capítulos de los *Hechos de los Apóstoles* (1570). Cartwright no intentaba romper la iglesia isabelina, sino llamar la atención de lo que podía derivarse de mantener esta actitud. La llamada de Cartwright para la reforma institucional de la iglesia fue repetida en un manifiesto, publicado en junio de 1572 y conocido como *An Admonition to Parliament*, que fue escrito por John Field, un ministro de Londres, suspendido a finales de 1571, y su colega Thomas Wilcox. La *Admonition* no era una petición parlamentaria como tal, sino que era más bien una llamada a la opinión pública. Ciertamente criticaban las formas papistas de la liturgia, la jerarquía eclesiástica, etc. Este programa no solo iba dirigido a la reina y a los obispos, sino que también criticaba a los puritanos moderados. Los viejos líderes no conformistas como Humphrey y Sampson guardaron su distancia frente a este movimiento radical; por consiguiente el movimiento duro presbiteriano fue marginado dentro del puritanismo isabelino.

Además, Field y Wilcox fueron enviados a prisión por un año, pero la *Admonition* era leída ampliamente. Ello abrió un nuevo debate sobre la naturaleza de la

Iglesia junto a otros escritos que pronto aparecieron. Entre los panfletos, merece destacarse uno, publicado en 1572, *A Second Admonition to the Parliament*, que describía con gran detalle un sistema de gobierno para la Iglesia presbiteriana. Tal documento pudo ser escrito por Christopher Goodman, aunque se le atribuyó a T. Cartwright. Pronto fue contestado en un escrito de John Whitgift, vicecanciller de Cambridge, que a su vez fue contestado por Cartwright. Este primitivo presbiterianismo tuvo sus bases en Londres y Cambridge, pero pronto se extendió a Shropshire, Norfolk y Northamptonshire a través de los predicadores y la influencia de sus patronos. Este movimiento provocó numerosos enfrentamientos con la iglesia oficial a lo largo del reinado.

Por inquietante que fuera para la Iglesia establecida, el puritanismo no discutía en principio la existencia de una iglesia de Estado. Pero en el seno del movimiento aparecían tendencias cada vez más radicales, sobre todo a partir de 1580. A imitación de los anabaptistas, pero sin relación directa con ellos, los verdaderos separatistas soñaban con fundar comunidades cristianas independientes sin depender en cuanto tales de la Iglesia establecida ni del gobierno real. En 1567, fue descubierto un pequeño grupo en Plumbers Hall, cuyos cabecillas fueron encarcelados. Años después aparecieron los agentes más importantes del separatismo, Robert Browne y Robert Harrison, que, en 1581, fundaron en Norwich una comunidad autónoma. A partir de 1590 fueron perseguidos y expulsados.

# Capítulo VII

## *La deriva del proceso de confesionalización*

Durante las primeras décadas del siglo XVII el proceso de confesionalización iniciado a mediados del siglo anterior experimentó una radicalización en las doctrinas y actuación de las tres confesiones: catolicismo, luteranismo y calvinismo. Desde el punto de vista ideológico, los problemas surgieron a la hora de redefinir la función que cumplen el libre albedrío y la gracia divina en la salvación. Los claros planteamientos en torno a este tema, realizados por Lutero y Calvino y por la Iglesia católica en el concilio de Trento, respectivamente, volvieron a replantearse un siglo después tras la radicalización que experimentaron las distintas confesiones una vez establecidas las respectivas iglesias y organizaciones políticas. Como no podía ser de otra manera, las corrientes ideológicas fueron respaldadas y sostenidas por grupos de poder y elites sociales cuyos miembros justificaban sus convicciones morales, pero también sus ambiciones personales e intereses económicos, en teorías políticas deducidas de los principios que lógicamente se derivaban de las distintas posiciones que se tenían en torno al libre albedrío, dado que las tres confesiones partían del mismo concepto antropológico de la persona (compuesta por cuerpo y alma). Eso hizo que tales posturas tuvieran repercusión en los acontecimientos políticos de la época, de ahí su gran importancia.

En la confesión católica, la tendencia comenzó con la denominada "controversia *de auxiliis*" pero, sobre todo se desarrolló con el problema del jansenismo. En el calvinismo, tal deriva se manifestó en las denominadas corrientes "arminiana" y "gomarista", para resolverse de manera violenta en el sínodo de Dordrecht (1618). Por su parte, el luteranismo evolucionó en un afán de perfección bajo la espiritualidad propugnada por el "pietismo", que alcanzó su mayor influencia cuando las personas que lo practicaban llegaron al poder en Prusia.

## 7.1. *La deriva del confesionalismo católico*

El concilio de Trento no había definido con claridad la relación existente entre la voluntad humana y la gracia divina a la hora de explicar la actuación de la persona, sino que se limitó a afirmar de manera general, por una parte, la existencia del libre albedrío y, por otra, la necesidad de la gracia para realizar una obra buena. Los intentos por concretar tan vagas expresiones fueron causa de un duro choque doctrinal a principios del siglo XVII entre dominicos y jesuitas [1]. Para los miembros de la Compañía de Jesús, la *conciencia y la voluntad* se constituían en los pilares fundamentales de su moral. La conciencia se convierte en la realidad humana fundamental: conciencia como iluminación, sin dejar sombra de los propios pecados y, por consiguiente, aislándolos y, en un acto de voluntad (propósito de la enmienda), rechazándolos. De esta manera, el hombre comenzaría a verse como señor de sí mismo, como plenamente libre, ¿libre también frente a Dios? ¿Es compatible la concepción maximalista de la libertad humana con la omnipotencia divina? Estas ideas dieron lugar a la controversia *De auxiliis*. En esta disputa, en sí misma irresoluble, los dominicos tomaron a su cargo la defensa de la casualidad divina, pero intentando que no se suprimiese el libre albedrío humano; los jesuitas, por su parte, defendieron la libertad humana, pero intentando salvaguardar la omnipotencia divina [2].

[1] Existen dos historias clásicas de estas controversias: J. J. Serry: *Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae sub Summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quator libros distributa*, Venecia 1740 (desde el punto de vista bañeciano) y L. de Meyer: *Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis Pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri sex*, Venecia 1742 (desde el punto de vista molinista). Consideramos que dicho problema no se dio solamente en el catolicismo, sino que fue un problema general; recuérdese que en la misma fecha el calvinismo también resolvía de manera drástica el problema de la libertad humana en el Sínodo de Dordrecht (1618).

[2] I. Vázquez: "Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII", en R. García-Villoslada (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid 1980, p. 419. Recientemente P. Broggio: *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Florencia 2009, relaciona las disputas religiosas con las facciones cortesanas.

## *La controversia "de auxiliis"*

En 1588, con ocasión de la publicación, en Lisboa, de la obra del jesuita Luis de Molina *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, se desencadenó una fuerte polémica que protagonizaron dos órdenes religiosas: la Compañía de Jesús y la orden de Santo Domingo. Los jesuitas defendían el *concurso simultáneo* de Dios y del ser humano y la interpretación de la gracia como un auxilio particular que no determina de forma absoluta la acción humana. Por su parte, los dominicos, firmes defensores de la omnipotencia de Dios, subrayaban que la postura de los jesuitas suponía que el ser humano libre podía actuar con independencia de la *causa primera*. Esto implicaría una limitación de la divinidad, cuya voluntad quedaría en suspenso a la espera de la decisión humana. Aunque estas ideas ya habían sido expresadas en épocas anteriores (y, en Salamanca, unos años antes), en ese momento la orden de Predicadores no atravesaba su mejor etapa de influencia y, Domingo Báñez, aprovechando que había alcanzado la cátedra de Prima de Salamanca, se propuso como lema defender la ortodoxia tomista. El jesuita Molina tomaba como fundamento de su doctrina el libre albedrío, el dominico Báñez fijaba primero su mirada en el poder y la actividad de Dios, que todo lo abarca, sin el cual, la criatura es enteramente impotente. Como la existencia es inconcebible sin la influencia creadora y conservadora de Dios, así también la actividad creable. Dios ha de cooperar en toda la acción humana. Las críticas de Báñez a la teoría de Molina encontraron el apoyo del mercedario F. Zumel, por lo que el problema fue a parar a la Inquisición [3]. El 24 de abril de 1594, el nuncio Caetani comunicaba a Roma la disputa que había surgido en España [4].

El jesuita Francisco Suárez, que entonces se encontraba como profesor en el colegio de Salamanca, escribió una carta al padre Francisco Toledo, recién nombrado cardenal, para que atajase este asunto que amenazaba con desprestigiar a la Compañía. La acción de Suárez surtió efecto inmediato y el 15 de agosto de 1594, el nuncio en España, Camilo Gaetano, comunicaba a los superiores dominicos y

[3] V. Beltrán de Heredia: *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Madrid 1968; V. Muñoz: *Zumel y el molinismo. Informe del P. Francisco Zumel, mercedario, sobre las doctrinas del P. Luis de Molina S. I., presentado en julio de 1595*, Madrid 1953.

[4] ASV, Spagna, 45, fols. 326, 334, fechada en Madrid, a 23 abril 1594.

jesuitas, que por voluntad de Clemente VIII la causa de Luis de Molina pasaría a la Santa Sede [5]. Por el mes de octubre de 1597, Clemente VIII encargó a una comisión de diez teólogos (presidida por el cardenal Madruzzo) el examen y calificación de la doctrina de Molina. La comisión dictaminó en contra del pensamiento del jesuita; ahora bien, dado el cariz que había tomado el problema, la condena no era contra un teólogo particular, sino que supondría una mácula para toda la Compañía, por lo que el papa prefirió dar largas al asunto reuniendo a los dominicos y jesuitas para que llegasen a un acuerdo. El debate se prolongó hasta abril de 1599, pero las partes no se entendían [6], y el pontífice mandó reunir de nuevo la comisión. A estas alturas, la disputa había sobrepasado el ámbito de las dos órdenes religiosas y todos se creían con autoridad para pronunciarse en el asunto [7]. Felipe III escribía al duque de Sessa, embajador en Roma, para que suplicara al papa se resolviera en materia *de auxiliis*, "... que toca a la eficacia de la gracia que es negocio gravísimo..." [8]. Por carta de González de Heredia al rey de 26 de mayo de 1600, se deduce que la materia se retrasaba por la muerte del cardenal Madruzzo. Las discusiones se prolongaron durante 1602-1603 (68 sesiones) sin llegar a un consenso satisfactorio. Finalmente, el papa terminaría por atajar el problema con la decisión de prohibir la discusión sobre la cuestión.

[5] J. Iturriaga: "Suárez ante la Inquisición (1594-1595)", *Estudios de Deusto* 24 (1976), pp. 253-301; B. Llorca: "El P. Suárez y la inquisición española. Memorial del mismo sobre la cuestión *de auxiliis divinae gratiae*", *Gregorianum* 17 (1936), pp. 3-52; E. Elorduy: "Suárez en las controversias sobre la gracia", *Archivo Teológico Granadino* 11 (1948), pp. 117-193.

[6] C. Crevola: "La interpretación dada a San Agustín en las disputas *de auxiliis*", *Archivo Teológico Granadino* 13 (1950), pp. 5-171.

[7] Tirso de Molina se hace eco de esta polémica en *El condenado por desconfiado*. Cfr. M. Ortuzar: "El condenado por desconfiado depende teológicamente de Zumel", *Estudios* 4 (1948), pp. 7-41, y 5 (1949), pp. 321-326; R. Hornedo: "La tesis escolástico-teológica de El condenado por desconfiado", *Razón y Fe* 138 (1948), pp. 635 ss.

[8] AGS, Estado, leg. 973, núm. 366. En el mismo número, carta del rey a Sessa, señalada por Franqueza, en Cercedilla, a 2 junio de 1600.

*El jansenismo*

Para comprender el éxito de la expansión jansenista en Francia durante el siglo XVII, es necesario tener en cuenta el contexto histórico y espiritual de dicho reino en la coyuntura de los siglos XVI y XVII.

CONTEXTO HISTÓRICO. La literatura espiritual que leían los católicos franceses durante la segunda mitad del siglo XVI consistía, en su mayoría, en traducciones de libros espirituales extranjeros: en 1549 aparecía en francés el *Directoire des contemplatifs* de Henri; asimismo, los espirituales españoles comenzaron a traducirse a partir de la década de 1570: fray Antonio de Guevara y fray Luis de Granada en 1571, Juan de Ávila y Diego de Estella en 1586. La traducción de las obras de santa Teresa se debieron a un personaje franco-hispano, Juan Quintanadoine (1555-1634), que jugó un papel importantísimo en la difusión de las obras de santa Teresa y en la introducción del Carmelo reformado por toda Francia [9].

Por otra parte, al final del siglo XVI se difundieron movimientos místicos entre los sectores populares [10]. En esta floración de la espiritualidad cobró particular relieve Bárbara Avrillot, esposa de Pierre Acarie, más tarde convertida en carmelita y beatificada bajo el nombre de María de la Encarnación (1566-1618). Ella, por el contrario, pertenecía a la mejor sociedad parisina. Los fenómenos espirituales que comenzaron a manifestarse en su vida pocos años después de su matrimonio, hacia 1588, provocaron en su alrededor gran estupor. Pero, poco a poco, su casa se convirtió en un centro de espiritualidad. Entre los asistentes se encontraron Antonio Estienne, traductor de las *Institutions* de Tauler; los capuchinos, Benito de Canfeld [11], el jesuita P. Coton, el doctor de la Sorbona

9 P. SEROUET: *Quintanadueñas. Lettres de Jean de Brétigny (1556-1634*), Louvain 1971, y *Jean de Brétigny (1556-1634). Aux origines du Carmel de France, de Belgique et du Congo*, Louvain 1974.

10 L. COGNET: *La spiritualité moderne*, I: *L'essor: 1500-1650*, Paris 1966, pp. 238-241.

11 Benito de Canfield (1562-1610), capuchino de origen inglés. Convertido del puritanismo, se convirtió en capuchino y llegó a ser uno de los grandes místicos. Dirigió espiritualmente a muchos místicos franceses. Su pensamiento se resume en BENITO DE CANFIELD: *Règle de perfection contenant un bref et lucide abrégé de toute la vie spirituelle réduite*

Andrés Duval (que escribió la biografía de Mme. Acarie), Quintanadoine, el joven Pierre de Bérulle, primo de la mística, etc.

La espiritualidad de madame Acarie merece estudiarse: sin formación teórico-teológica, conocía diversos libros de espiritualidad que después completó con la lectura de las obras de san Juan de la Cruz. Practicaba una mística *abstracta*. Cuando se introdujo el carmelo español, Acarie reunió un pequeño grupo de jóvenes en una casa de Montagne Sainte-Geneviéve, que fueron las primeras carmelitas, cuya espiritualidad estuvo impregnada de misticismo nórdico [12].

*BÉRULLE Y EL PARTIDO DEVOTO*. Lo mismo se puede decir de la mística del padre Bérulle. La relativa originalidad del pensamiento beruliano ha sido, en primer lugar, reconocida por todos los historiadores [13]. Por lo que concierne al punto de partida no hay problema. El hecho es patente: el pensamiento de Pierre Bérulle toma su nacimiento de lo que hemos denominado la "escuela abstracta"; primo de Madame Acarie, fue un familiar del grupo que gravitó en torno a ella, y allí tuvo numerosas influencias de algunos capuchinos místicos. La aportación mística que realizó no difiere mucho de la obra de Herp. ¿En qué medida le influyó el carmelo español? Es muy poco probable que le influyera. El hispanismo

---

*à ce seul point de la volonté de Dieu*. Esta obra se inscribe en la línea de la literatura espiritual que se esfuerza en reconducir el conjunto de la vida interior a un principio único (P. OPTAT DE VEGHEL: *Benoît de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence*, Roma 1949; GODEFROY DE PARIS: *Les Fréres mineurs capucins en France*, 2 vols., Paris 1937.

[12] I. MORIONES: *Ana de Jesús y la herencia teresiana: humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Roma 1968; M. A. DE JESÚS: *Anne de Jésus: fondatrice du Carmel en France et en Belgique*, Nouan-le-Fuzelier 1988; A. FORTES y R. PALMERO (eds.): *Anne de Jésus. Ecrits et documents*, Toulouse 2001.

[13] El trabajo de H. BREMOND: "L'Ecole française", en *L'Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris 1921, vol. III, presenta a Bérulle completamente original, lo que es a todas luces falso. P. Pottier, por el contrario, no ve en él más que un mal continuador del pensamiento ignaciano. Posteriormente, cuatro obras vinieron a realizar un estudio serio de su pensamiento y religiosidad: J. DAGENS: *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris 1952; P. COCHOIS: *Bérulle et l'Ecole francaise*, Paris 1963; M. DUPUY: *Le cardinal de Bérulle: évolution d'une spiritualité*, Paris 1964, y J. ORCIBAL: *Le cardinal de Bérulle: évolution d'une spiritualité*, Paris 1965. Más reciente, S.-M. MORGAIN: *La théologie politique de Pierre de Bérulle*, Paris 2001.

de santa Teresa le exasperaba y no parece que haya podido influir en su atención sobre la piedad teresiana hacia Cristo. En cambio, se puede pensar mucho más en Ana de San Bartolomé, la conversa que había sido compañera de santa Teresa. Desde que él la conoció en España le manifestó gran afición, estimando en ella una "santidad muy particular" [14]. En estos años también descubrió a Juan de Ávila y fray Luis de León. Se puede afirmar que los aspectos cristocéntricos de la piedad carmelita tuvieron sobre el futuro cardenal una influencia cierta, pero limitada: ella contribuyó a la evolución que llevó a Bérulle –poco a poco– a centrar su piedad sobre el Verbo encarnado. Por otra parte, este fue el período en el que Bérulle se entregó a la controversia contra los protestantes y escribió sus *Discours de controverse*, que aparecieron en 1609. La polémica con las reformas le obligaba a una lectura atenta de textos patrísticos en los que descubría riquezas insospechadas; progresivamente se ve aparecer bajo su pluma los temas específicamente berulianos sobre la Encarnación, la Eucaristía y el cuerpo místico, y los informes que estableció entre los diferentes misterios estaban impregnados de ejemplos: la visión sintética e interior de la doctrina que él desarrolló a lo largo de estas páginas llevaba ya su marca; es preciso reiterar que, en estos años, descubrió a Juan de Ávila y fray Luis de León [15].

¿Cómo se explica esta evolución? Nada autoriza a pensar que hubo una conversión brusca. Incluso, no parece que tuviera conciencia de una ruptura. La transformación se hizo en un corto espacio tiempo. No había comenzado en la primavera de 1605, en el momento que Ana de Jesús se quejaba del carácter abstracto de la espiritualidad del primer carmelo francés; pero se puede decir que estaba operada al fin de 1606, fecha en la que Bérulle escribía a María de la Trinidad de Hammivel que había pensado en enviarla a Flandes. En 1608, parece patente en la carta de consolación que Bérulle escribió a Ange de Joyeuse, en la que se mostraban temas cristológicos muy característicos, tal era el de la paternidad de

[14] S. Santa Teresa: *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, 15 vols., Burgos 1935-1952, VIII, pp. 481-484; M. P. Manero Sorolla: "Ana de Jesús, cronista de la fundación del primer Carmen descalzo de París", *Bulletin Hispanique* 95 (1993), pp. 647-672.

[15] M. P. Manero Sorolla: "Cartas de Ana de san Bartolomé a monseñor Pierre de Bérulle", *Criticón* 51 (1991), pp. 125-140; S. M. Morgain: *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris 1995; A. Fortes: "Pedro de Bérulle y las carmelitas descalzas de Francia. Anotaciones", *Monte Carmelo* 103 (1995), pp. 401-438.

Cristo. En esta fecha, Bérulle pasó del teocentrismo de la Escuela abstracta al cristocentrismo que, en adelante, impregnó su pensamiento.

Lo que los historiadores no han puesto de manifiesto es que todos estos personajes procedían socialmente –en buena parte– de aquellos sectores que habían apoyado la "liga católica" de París durante las guerras de religión en Francia y que se vieron traicionados y decepcionados cuando Clemente VIII admitió la conversión de Enrique IV al catolicismo, que conllevaba la renovación política en los cargos de la corte y, por consiguiente, su desplazamiento de la misma. Ante el desconcierto espiritual y la angustia social que provocaron tales medidas, respaldadas por el propio pontífice, este grupo de católicos evolucionó hacia una radicalización religiosa de sus vidas, que se tradujo en vivencias espirituales místicas y en una sintonía (aunque solo fuese de forma) con la doctrina que defendía Jansenio.

Este grupo tuvo éxito e influjo político merced a la reina Ana de Austria, esposa de Luis XIII, que se había educado en una religiosidad semejante, la de la "descalcez" hispana, y que los recogió bajo su protección en la corte [16]. Desde este punto de vista, la conducta política de Richelieu resulta más compleja y se comprende mejor si se tiene en cuenta la formación del "partido devoto" que tuvo lugar en aquel tiempo como consecuencia de las reformas políticas que se produjeron [17]. Los "devotos" no constituían un partido en el sentido moderno del término. El término "partido devoto", tal como era utilizado en tiempos de Richelieu, designaba un grupo libre de católicos seculares y de miembros del clero que estaban en la vanguardia de la reforma religiosa. Ellos mantenían, por la naturaleza misma de su compromiso religioso, ciertos principios políticos: en el extranjero, la paz y cooperación con los poderes católicos, sobre todo con los Habsburgo de España y Austria; en el interior, un buen gobierno, una reducción de impuestos, una justicia eficaz y una tolerancia para los protestantes menores.

16 Sobre este tema, además del trabajo de J. Martínez Millán en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.): *La Monarquía de Felipe III*, 4 vols., Madrid 2007-2008, I: "Introducción", véase R. Kleinman: "Social Dynamics at the French Court: The Hosehold of Anne of Austria", *French Historical Studies* 16 (1990), pp. 527-529; L. Batiffol: La *Duchesse de Chevreuse: une vie d'aventures et d'intrigues sous Louis XIII*, Paris 1913.

17 La relación entre la religión y la política de la época, R. L. Major: *From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy: French Kings, Nobles and Estates*, Baltimore 1994; L. Bourquin: *Noblesse seconde et pouvoir en Champagne aux XVIe et XVIIe siecles*, Paris 1994; L. Goldmann: *El hombre y lo absoluto. 'Le Dieu caché'*, Barcelona 1968.

Los devotos no expresaron con claridad sus ideas políticas, pero quienes lo hicieron, como Miguel de Marillac, guardia de Sceaux, poseían una visión cristiana de la política de acuerdo a sus valores religiosos [18].

Si el jansenismo surgió ante todo en los ambientes *de robe*, sus iniciadores, Saint-Cyran, Arnauld d'Andilly, Antoine Le Maître, pertenecen a un medio en parte distinto y en todo caso más limitado: fueron lo que podríamos llamar candidatos a puestos importantes de la administración central. Efectivamente, junto a Richelieu, La Rochepozay, los Bouthillier y, más tarde, el célebre padre Joseph, Saint-Cyran y Arnauld fueron ante todo unos amigos que se propusieron asegurar mutuamente su carrera política. Pero por razones difíciles de determinar con exactitud, Saint-Cyran se separó de Richelieu para pasarse al campo opuesto, constituido entre otros por el cardenal Bérulle, la reina madre y la Sociedad del Santísimo Sacramento que, sin poner en duda ni por un momento la posibilidad de conciliar la vida cristiana con la participación activa en la vida social, preconizaba una política opuesta a la del cardenal: la alianza con la católica España y la lucha a ultranza contra los hugonotes. En esta época, tal vez hasta 1635-1637, la oposición entre Saint-Cyran y Richelieu versó menos sobre si un cristiano y sobre todo un eclesiástico podía participar en la vida política y social, que sobre cuál era la política que podía e, incluso, debía promoverse.

En determinado momento, Saint-Cyran empezó a formular una posición nueva que hizo nacer el movimiento jansenista: la imposibilidad para todo auténtico cristiano y, sobre todo, de todo auténtico eclesiástico, de participar en la vida política y social [19]. Entre 1635 y 1638 se hicieron visibles las primeras manifestaciones importantes de esta actitud que pronto se convirtió en el jansenismo. En 1636 tuvo lugar la ruptura entre el Santísimo Sacramento, agrupado en torno a Saint-Cyran y la madre Angélica, por una parte, y su creador y director, Zamet, por otra; en 1637 se produjo la primera manifestación espectacular de lo que pronto fue el movimiento de los solitarios: la retirada de un joven abogado célebre, que

[18] G. PAGÉS: "Autour du 'grand orage'. Richelieu et Marillac, deux politiques", *Revue Historique* 179 (1937), pp. 63-97. Para una estimación según la cual, la paz de Marillac y de sus devotos con los Habsburgos no era un anacronismo, sino más bien un realismo político más que la guerra perseguida por Richelieu, ver J. RUSSELL MAJOR: *Representative Government in Early Modern France*, Yale 1980, p. 573.

[19] R. TAVENEAUX: *Jansénisme et politique*, Paris 1965, pp. 32-45.

ya era consejero de Estado y protegido por el canciller Séguier, Antoine Le Maître. A esta retirada éste se apresuró a darle un carácter ideológico y público mediante una especie de carta programa que dirigió a Séguier y cuyas copias circularon por los Parlamentos. Richelieu se percató del peligro que estos sucesos significaban y, si se había preocupado poco por Saint-Cyran, percibió como una grave amenaza las nuevas manifestaciones de su adversario, por lo que se apresuró a castigarlas. En 1638 Saint-Cyran fue encarcelado en el castillo de Vicennes, de donde solo saldría hasta la muerte de Richelieu.

Es sabido que la muerte de Bérulle y la *journée des Dupes* condujeron a la derrota definitiva del partido español. Por eso, Richelieu no tenía miedo a la persona de Saint-Cyran mientras anduvo tras la estela de Bérulle (partido español), lo que temía era la nueva ideología del prisionero tal como se había manifestado en la crisis del Instituto del Santísimo Sacramento y en la retirada de Antoine Le Maître. Efectivamente, el partido español murió sin porvenir, pero el jansenismo ejerció una influencia considerable en la Monarquía francesa durante los siglos XVII y XVIII. Ahora bien, una ideología no resulta peligrosa por sí misma, sino en la medida en que responde a los intereses y aspiraciones de sectores sociales, ¿cuáles fueron las capas sociales que adoptaron el jansenismo?

Fueron algunas figuras de la alta aristocracia, que se acomodaban mal a la domesticación que exigía de ellos la corte y que estaban demasiado aislados para constituir un movimiento de oposición (madame de Longueville, la princesa de Guémée, los duque de Roannez, de Liancourt, de Luynes, el príncipe de Conti, madame de Gramont, etc.) y los medios de oficiales, sobre todo miembros de los tribunales soberanos y de abogados. Sin embargo, las relaciones de estos dos grupos con Port-Royal y sus amigos distaron mucho de ser idénticas. Por grande que fuera la influencia jansenista sobre los pocos grandes personajes de la nobleza, resulta sintomático que ninguno de ellos abandonó el mundo definitivamente para retirarse a la soledad. Todo ello revela la existencia de un vínculo más bien accidental y externo entre el jansenismo y los aristócratas que se le unieron. La mayoría de esta aristocracia se acercó a Port-Royal después de la Fronda, cuando se perdió definitivamente toda esperanza de oposición aristocrática autónoma.

La situación resulta muy diferente cuando se analizan los vínculos que unieron a Port-Royal con las familias de oficiales jansenistas (Pascal, Arnauld, Maignart, Destouches, Nicole, Bagnols, Bignon, Caulet, Pavillon, etc.). Estos ministros de

la monarquía habían perdido el poder ante la creación de un cuerpo de comisarios y oficiales creados por Luis XIII, que se convirtió en una realidad política independiente cuando se transformó en nobleza cortesana. Existió, pues, un claro paralelismo entre la renovación burocrática y el surgimiento del jansenismo [20].

*JANSENIO Y SU DOCTRINA*. El jansenismo resulta incomprensible sin la influencia jesuítica, pues se afirma como reacción frente a la teología de la exaltación del hombre. Lo que hubo por debajo de esta reacción fue un ideal del hombre procedente de san Agustín, en la lectura radical que de él hizo Jansenio, lectura esencialmente antihumanista. Jansenio afirmó la debilidad y miseria del hombre y esto tanto en el plano religioso como en el moral. La contrapartida de este rebajamiento de la naturaleza humana era, por influencia difusa del calvinismo, la exaltación de la *maiestas* de Dios, y en consecuencia el rechazo de todo humanismo devoto [21]. El esfuerzo por lograrlo había dado lugar a la controversia *De auxiliis* sobre la libertad humana y el concurso divino, a la que ya hemos hecho referencia.

Cornelius Janssens (en latín, Jansenio) nació el 28 de octubre de 1598 en Acquoy (Holanda) y murió el 6 de mayo de 1638, siendo obispo de Yprés (Bélgica). Teólogo de Lovaina, interpretó el pensamiento de san Agustín sobre la gracia y la predestinación en la línea de Bayo, lo que motivó que su doctrina fuera condenada por la Iglesia después de su muerte. El jansenismo fue a la vez un sistema religioso y un partido político-religioso. Como sistema teológico, la doctrina de Jansenio defendía una especie de rigorismo en moral con repercusiones en la teología sacramentaria. Como partido político religioso pasó a constituir la defensa del galicanismo, oponiéndose a la Santa Sede y a la monarquía de Luis XIV.

Estudió teología en la universidad de Lovaina donde estuvo en contacto con el discípulo predilecto de Manuel Bayo, Jacobo Janson. En aquella época la tradición bayanista reinaba en la universidad, a la que se oponían los jesuitas, agrupados en torno a Leonardo Lessius. Con todo, el joven Jansenio no se interesó por la polémica. Marchó a París a completar sus estudios y allí se encontró con un discípulo de Janson, Jean Duvergier de Hauranne, el futuro abad de Saint-Cyran: fue el principio de una amistad que facilitaría más tarde la expansión del

[20] L. GOLDMANN: *El hombre y lo absoluto...*, *op. cit.*, pp. 145 ss.

[21] J. L. LÓPEZ ARANGUREN: "Introducción", en B. PASCAL: *Obras*, Madrid 1983, pp. XVII-XVIII.

jansenismo en Francia. Después de una estancia en casa de Duvergier (en Bayona) volvió a Lovaina (1619) a estudiar cuestiones sobre la gracia [22]. En 1621, recibió la visita de Saint-Cyran en Lovaina y le comunicó sus ideas. A partir de entonces comenzó un diálogo entre ambos amigos, que dio lugar al contenido del *Augustinus*. Jansenio vino a Madrid (1624) a defender unas pretensiones de su facultad frente a los jesuitas. Seis años más tarde fue nombrado profesor de Sagrada Escritura, dedicándose al estudio de san Agustín (leyó diez veces las obras completas y treinta los escritos sobre la gracia). En 1628 comenzó la redacción del *Augustinus*. En 1636 fue nombrado obispo y ya tenía terminado su libro, pero murió dos años después sin haberlo publicado. Fueron sus amigos quienes lo editaron.

*El Augustinus* fue impreso en Lovaina en 1640 y al año siguiente en París con el *placet* de los profesores de la Sorbona. El libro fue dedicado al cardenal infante, don Fernando de Austria, gobernador de los Países Bajos, y pretendía ser una *Suma* de la doctrina de san Agustín. La obra es muy extensa (1350 págs.) y consta de tres partes: en la primera, presenta la opinión atribuida a los pelagianos; en la segunda fundamenta su propósito y metodología, estudia las relaciones entre la Filosofía y la Teología y critica la escolástica, insiste el lugar destacado que ocupa san Agustín en los asuntos sobre la gracia; finalmente, la tercera constituye el núcleo de su pensamiento: la gracia medicinal de Jesucristo Salvador, las relaciones entre gracia y libertad humana, la predestinación, etc.

Con todo, el 31 de mayo de 1653, Inocencio X condenaba cinco proposiciones del *Augustinus* en su bula *Cum occasione*, sin que con ello aprobase el resto del libro. Tales proposiciones eran:

- La imposibilidad de que un hombre justo pueda cumplir algunos mandatos de Dios por estar sometido a las tentaciones terrenas.
- El estado de naturaleza caída no resiste nunca a la gracia interior.
- Jansenio no resuelve el problema de la voluntad humana, ya que para él la coacción externa destruye la libertad.
- La voluntad humana carece de posibilidad de resistirse a la gracia.
- La 5ª dice textualmente: “Es semipelagiano decir que Cristo murió o que derramó su sangre por todos los hombres absolutamente”.

22 J. Orcibal: *Les origines du jansénisme*, II: *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Paris 1947; L. F. Jaccard: *Saint-Cyran, précurseur de Pascal*, Lausanne 1944.

*JANSENISMO TEOLÓGICO*. Saint-Cyran tenía fama de ser un director espiritual intransigente: escrupuloso en la preparación para recibir la Eucaristía y para dar la absolución, y partidario de la retirada a la soledad. Predicó sus teorías en la abadía de Port-Royal, que se convirtió en el bastión del jansenismo. En torno a esta abadía se agruparon los llamados "solitarios de Port-Royal" que llevaron a la práctica las ideas de Saint-Cyran. A su muerte, le sucedió su discípulo Antoine Arnauld, que estudió a san Agustín y defendió en la Sorbona las tesis del *Augustinus*. En 1644 publicó dos apologías de Jansenio. Estas obras, junto con el libro *La comunión frecuente*, hicieron que el jansenismo pasara de un círculo de adeptos al gran público [23]. Esta difusión provocó que el jansenismo fuera frenado por diversas condenas de la Santa Sede, por las asambleas del clero francesas y por la Sorbona.

En 1642, Urbano VIII se pronunció contra el *Augustinus*, y unos años después se renovó la condena por Inocencio X. Los jansenistas reaccionaron distinguiendo en la condena el hecho y el derecho: reconocían el carácter herético de las proposiciones denunciadas, pero en ellas no reconocían el pensamiento de Jansenio. Para ellos, las proposiciones tenían fuerte sabor calvinista y Jansenio comentaba la doctrina de san Agustín.

Este subterfugio llevó al papa Alejandro VII a promulgar la bula *Ad Sacram Beati Sedem* (16 de octubre de 1656), en la que se afirmaba que las cinco proposiciones habían sido sacadas del *Augustinus* y condenadas en el sentido que les había dado el autor. Este mismo año Arnauld fue expulsado de la Sorbona y fue cuando intervino Pascal para prestarles su auxilio: sus *Provinciales*, redactadas con estilo brillante, acabaron por incluir en la controversia al gran público; pero el jansenismo se refugió cada vez más en cuestiones eclesiológicas y se alejó de sus puntos primeros de doctrina, por lo que la obra de Pascal, a pesar de su éxito, no resultó eficaz.

Mientras tanto, una asamblea del clero francés había establecido, en 1656, la inseparabilidad del hecho y del derecho, y la infalibilidad de la Iglesia tanto sobre uno como sobre el otro. En 1665, Alejandro VIII ordenó que se debían rechazar con ánimo sincero las cinco proposiciones; pero esta vez, los jansenistas encontraron un nuevo subterfugio: admitían para la iglesia una infalibilidad absoluta y sobrenatural en las cuestiones de derecho, pero en cuanto a las cuestiones de

[23] H. GOUHIER: *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris 1978, pp. 123-145.

hecho aceptaban una indefectibilidad moral y natural (que no era infalibilidad, pues cabía la posibilidad de error). Llegando a la conclusión que los fieles debían de prestar un asentamiento interior a la orden del papa, bastando un silencio obsequioso sobre el hecho.

Clemente IX estableció, en 1669, una tregua en la controversia. La paz acabó en 1701 al resurgir un caso de la teoría del silencio obsequioso planteado por un confesor a la Sorbona: se trataba de saber si se podía absolver a un eclesiástico que, sobre el hecho de Jansenio, se conformaba con una sumisión de respeto y silencio. Cuarenta doctores respondieron afirmativamente y Clemente IX condenó la decisión por breve de 12 de febrero de 1703. La tregua de Clemente IX había establecido en Port-Royal sus últimos diez años de tranquilidad. Numerosos aristócratas amigos le rodearon y, entre estos, varios habían hecho edificar sus residencias en las cercanías del convento, como la duquesa de Longueville, la propia prima del rey, que protegía al monasterio abiertamente. La antigua heroína de la Fronda estaba haciendo penitencia en Port-Royal [24].

Entre los visitadores habituales del monasterio se encontraban personas que pertenecían a las familias en las que Luis XIV advertía, no sin razón, una cierta resistencia a su absolutismo. De esta manera se fue reforzando en su interior la idea de que Port-Royal formaba un partido de oposición y que allí había un enemigo que era preciso destruir. Sin embargo, las controversias doctrinales habían desaparecido y, por consiguiente, era preciso esperar mejor momento [25].

*El jansenismo político*. A principios del siglo XVIII se sitúa el punto crucial de la polémica, cuando surge un adversario de la talla del jansenismo: Fenelon, obispo de Cambrai, quien refutó el sistema jansenista de la gracia y descubrió los subterfugios utilizados por sus seguidores. A partir del "caso de conciencia" (1701), el jansenismo entró en su segunda fase, mezclándose con la política galicana del parlamento.

La palabra *galicanismo* no existe en el vocabulario del siglo XVII, en cambio se hablaba de *Iglesia galicana*. Destaca Bénigne Milletot, señor de Villy y consejero del rey en el parlamento de Borgoña, pues recitando los textos de los soberanos pontífices y de autores encontraba que sin duda desde la más venerable

24 L. Cognet: *Le Jansénisme*, Paris 1964, pp. 84 ss.

25 R. Taveneaux: *Jansénisme et politique*, *op. cit.*, pp. 111 ss.

antigüedad se reconocía que la Iglesia de Francia constituía un cuerpo, consciente de su unidad, poseyendo sus costumbres y disciplina, teniendo sus cimientos [26]. Desde hacía un siglo, los clérigos franceses a través de sus asambleas y su comisión permanente obedecían un reglamento muy preciso. El principal papel de las asambleas era responder a las demandas del rey en materia financiera, pero también se ocupaban de la disciplina y a veces condenaban las doctrinas sospechosas. ¿En qué consistía la libertad de la iglesia galicana?

Esta actitud y esta "libertad" estaban condicionadas por varias controversias teológicas que reaparecían periódicamente en el debate en el seno de la facultad de teología de París. Esta venerable institución cuyo renombre desbordaba las fronteras del reino constituía un cuerpo sólidamente organizado con sus costumbres y sus estatutos, que no se contentaba con abrir escuelas de teología en los diversos colegios y casas religiosas agregados a la universidad; el día primero de cada mes se reunía para estudiar los libros publicados, las doctrinas, responder a consultas, etc. Las opiniones de la facultad de teología de París eran consideradas como opuestas a las opiniones de los *ultramontanos* (esto es, a los canonistas italianos, del otro lado de los Alpes). No solo italianos, desde el concilio de Trento, también españoles o flamencos, todos al servicio de la corte de Roma. Bossuet era considerado como el representante más característico del galicanismo en el momento que este se inclinó hacia su última posición. La *Declaración* de 1682, redactada por Bossuet, fijó las fórmulas definitivas que ya no variaron más. La *Defensio declarationis*, que Bossuet no publicó durante su vida, sino que fue difundida a partir de 1730, representaría el resumen más completo de todo lo que se había dicho o escrito en el curso de los siglos sobre la autoridad del papa [27].

Los intereses del monarca y los de Roma coincidían, de ahí que Luis XIV, que desconfiaba de la fidelidad de los jansenistas al monarca, se propusiera acabar con ellos y, a petición suya, el 16 de julio de 1705, Clemente XI publicara la bula *Vineam Domini* condenando el *silencio obsequioso*. La asamblea del clero

[26] B. Milletot: "Response du sieur Milletot sur la question à luy proposée touchant la denomination de l'Eglise gallicane", en P. Dupuy: *Traitez des droits et libertez de l'Église galline*, s. l., 1639, pp. 647-660; P. de Marca: *De concordia sacerdotii et imperii*, Parisiis 1641, pp. 377-380, intenta demostrar que la iglesia galicana constituía un cuerpo reconocido desde el siglo IV.

[27] A. G. Martimort: *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953, pp. 67-123.

francés recibió la bula con ciertas reservas. Las religiosas de Port-Royal también manifestaron sus reticencias y Luis XIV mandó destruir el monasterio en 1711[28]. En esta nueva fase de la polémica desempeñó un papel esencial Pascual Quesnel, que apareció como el sucesor de Arnauld en la dirección del jansenismo.

Quesnel era un erudito conocido que, por su edición de las obras de san León en 1675, había conseguido la estima del mundo intelectual. Entre 1661 y 1665 había firmado cuatro veces el formulario, pero su aproximación al jansenismo era profunda y, al final de 1684, prefirió exiliarse a sacrificar su libertad de opinión. Muy impregnado de tomismo, se esforzó en hacer coincidir sus tesis propias con las de santo Tomás. Por otra parte, su formación oratoriana le ligaba a Bérulle y eran sus puntos de vista los que se encontraban en sus innumerables libros de piedad. Entre todas estas polémicas, Quesnel se refugió en Amsterdam, jugando un papel activo, que acabó poniéndole en evidencia. Por contra, las *Reflexiones morales*, que habían sido denunciadas a Roma en 1703 por un monje capuchino, fueron condenadas el 13 de julio de 1708 en el breve *Universi dominici gregis*; pero este breve, contrario a los principios galicanos, no fue recibido en Francia[29]. En 1710 Fénelon entablaba una agria polémica con Quesnel y –con su influjo– inducía a los obispos de Luzon y La Rochelle a que publicasen un documento condenando las *Reflexiones morales* por jansenistas.

Parece ser que, para estas fechas, el nuevo confesor del rey, el jesuita Le Tellier, había reunido gran cantidad de documentos contra las *Reflexiones morales*, lo que le llevó a proponer al rey su condenación. El episcopado se dividió ante la actitud que adoptaría el rey, por ello se solicitó una bula del pontífice que condenara dicha obra. El 8 de septiembre de 1713, Clemente XI firmaba la bula *Unigenitus Dei Filius*, que fue publicada dos días después. En ella se condenaban 101 proposiciones extraídas de las *Reflexiones morales*. El grupo principal de estas proposiciones tendía a hacer un resumen de lo que era la doctrina jansenista. Por consiguiente, esta selección no fue del todo feliz. Si ciertas proposiciones parecían exaltar la eficacia de la gracia hasta el punto de aniquilar la libertad, otras manifestaban abiertamente el galicanismo de Quesnel. Un documento tal,

28 L. COGNET: *La réforme de Port-Royal, 1591-1618*, Paris 1950, pp. 214 ss.

29 Sobre el galicanismo, J. LECLERC: “Qu’est-ce que les libertés de l’Eglise gallicane”, *Recherches de science religieuse* 23 (1933), pp 545-551; A. G. MARTIMORT: *Le gallicanisme de Bossuet*, *op. cit.*

debía sin duda levantar los ánimos y los conflictos. A partir de entonces, el jansenismo perdió influencia en Francia; pero pasó a Holanda y a España [30].

*El quietismo*

El *ethos* específico del quietismo se basó en la invocación universal a una espiritualidad fundada exclusivamente en la contemplación de la divinidad en sí misma, no diferenciada interiormente, liberada de la reflexión, los sentimientos y las imaginaciones, contemplación desinteresada e ininterrumpida, bajo el supuesto de que semejante actitud lleva consigo la destrucción previa de la propia voluntad y del conocimiento de sí mismo, y de que es en su totalidad obra de la gracia que llena enteramente el vacío dejado por la autodestrucción del yo y que, al paralizar la libre disposición de las facultades inferiores del hombre (el cuerpo y la parte animal del alma), se convierte en el poseedor soberano de su parte espiritual [31]. Aunque se ha atribuido la perfección de tal espiritualidad a Miguel de Molinos, siempre se han considerado sus antecedentes a tres autores: J. Falconi, F. Malaval y P. Petrucci.

Miguel de Molinos nació en Muniesa (Zaragoza) en 1628, hizo sus estudios con los jesuitas en Valencia y se ordenó sacerdote en 1652. Ejerció como beneficiario en Valencia hasta 1663, fecha en que fue comisionado por su arzobispo para que fuera a Roma para apoyar la causa de Francisco Simón (muerto en 1612) al que se le quería beatificar. Desde su llegada a Roma desplegó una vastísima actividad como director espiritual. Ingresó en la cofradía española "La Escuela de Cristo", desde donde propagó sus ideas.

Molinos no fue el pionero del movimiento *quietista*. En el marco italiano, el quietismo contaba con una tradición anterior a Molinos. Así tenemos libros considerados como prequietistas: *Specchio Spirituale* (1618), de Elli; *Vie della contemplatione* (1622), de Cucchi; *Paradiso interiore* (1622), de Paolo Manassei da Terni, etc. Aunque fue en Italia donde surgió el molinismo, conviene mencionar algunas de las figuras que engrosaron la "invasión mística" francesa del siglo XVII, como la tradición carmelitana francesa, Bérulle, los jesuitas, Lallement y Surin, etc.

30 M. COTTRET: *Jansénismes et lumières. Pour autre XVIIIe siècle*, Paris 1998.

31 L. KOLAKOWSKI: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional...*, *op. cit.*, p. 337.

En Italia más que en Francia, el llamado quietismo no se redujo a libros sino a focos de practicantes. Durante las últimas décadas del siglo XVII, numerosos individuos fueron procesados por la Inquisición por seguir tales prácticas.

La *Guía Espiritual* de Miguel de Molinos comienza en el prólogo afirmando que su manjar es "desabrido" por místico [32]. Teme las censuras por las mismas razones que la han padecido quienes han tocado estos temas. "La ciencia mística no es ingenio, sino experiencia". No entra en el alma por los oídos ni por lección de libros, sino por infusión de lo alto, la experiencia sobrepuja a la más despierta especulativa. La *Guía* no está destinada a todos, sino "solamente a aquellas personas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones". Presupone determinados niveles ascéticos y cierta consistencia en los mismos e introduce un elemento esencial en tal plano de la situación: una llamada de Dios que sigue al aprovechamiento de la oración.

Afirma lo que no es el libro: "No ha sido jamás mi intento tratar de la contemplación ni de su defensa, como muchos que docta y especulativamente han publicado enteros libros llenos de eficaces razones". Molinos no defendió la contemplación, eso ya lo habían hecho otros, la daba por supuesta.

El propósito del libro se ofrecía en el mismo título: "Guía espiritual, que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y la interior paz". Realzadas la experiencia y la inspiración de Dios como fuentes primordiales de sus convicciones personales, alude después a su sobriedad en las citas de autores consagrados. ¿Cómo se articulaba la *Guía*? Dominar la rebeldía de nuestra voluntad pudiera ser el eje de cualquier tratado ascético; más Molinos no olvidaba el destino específico de su obra: trata de pacificar el corazón de almas ya avezadas en la vida espiritual y que eran llamadas a la contemplación, y por ello se ocupa de las diversas turbaciones que les pudieran sobrevenir.

Las amenazas usuales que se cernían sobre estos incipientes contemplativos son objeto de análisis en los Capítulos 4-12: sequedad, tinieblas, tentaciones. Todas, pruebas de Dios. El resto de los capítulos se centran en torno al aspecto positivo del problema en cuestión: el recogimiento interior y la contemplación adquirida. La contemplación suprime la Iglesia, dice Kolakowski. En los libros II

[32] J. I. Tellechea Idígoras: "Molinos y el quietismo español", en R. García-Villoslada (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, IV, *op. cit.*, pp. 496 ss.

y III, Molinos describe las señales del hombre interior y del ánimo purgado y los efectos del íntimo amor, defiende el aniquilamiento.

El libro alcanzó un éxito editorial. Su texto fue publicado en Madrid (1676), Zaragoza (1677) y Sevilla (1678), en esta última ciudad a expensas del arzobispo. Se tradujo al italiano, donde tuvo ocho ediciones en otros tantos años. En 1678, el jesuita Bell'huomo publicaba un amplio tratado de la oración en el que se hacían ciertas precisiones, sin citarlo, al libro de Molinos. No obstante, la alarma comenzó en 1682, tres años antes de la prisión de Molinos. El cardenal Albizzi presentó ante el Santo Oficio un documentado informe sobre las ramificaciones del quietismo del norte y sur de Italia. Molinos aparece en él como un eslabón más. El 18 de julio de 1685, Molinos era apresado por el Santo Oficio, al mismo tiempo que numerosos seguidores suyos. Se le imputaron 263 proposiciones erróneas sacadas más de su correspondencia que de su *Guía*. En 1687 se concluía su larga sentencia, y en un auto de fe Molinos abjuraba de todo lo que había enseñado, y era obligado a rezar vocalmente el credo todos los días. Pocos meses después el papa publicaba la bula *Caelestis Pastor*, en la que se condenaban 68 proposiciones de Molinos (una bula que pasó a ser el *enchiridion* del molinismo).

En el paroxismo antiquietista se aplicó el hacha a la literatura espiritual sobre el tema de la oración. En 1688, el Santo Oficio incorporaba al *Índice* una decena de libros de Petrucci, tres del oratoriano Biscia, etc. En 1699 se condenaban las *Maximes de Saints* de Fénelon tras el enfrentamiento con Bossuet. El siglo se cerraba con la condena de la mística, crepúsculo, o distanciamiento de la Iglesia, según quien lo haya leído.

### 7.2. *La cuestión de la tolerancia en el calvinismo. La disputa arminiana (1603-1625)*

Las relaciones entre la Monarquía hispana y las Provincias Unidas durante las primeras décadas del siglo XVII han sido ampliamente estudiadas desde perspectivas económicas y políticas, claramente "presentistas"; es decir, sin tener en cuenta (o dándola por conocida y baladí) la justificación religiosa e ideológica que movieron dichas relaciones hacia la paz o hacia la guerra. El profesor J. Israel ha presentado una sólida y coherente interpretación para explicar la tregua de los Doce Años, firmada en 1609 entre la Monarquía hispana y las Provincias rebeldes,

que es la que comúnmente se acepta en el mundo académico y se ve reflejada en los distintos manuales universitarios.

Según el profesor Israel, tras treinta años de guerra, la Monarquía hispana se había dado cuenta de que las Provincias Unidas habían construido "un estado muy bien organizado" y, aunque la situación financiera de Felipe III era crítica, el hecho de que hubiera firmado la paz con Francia e Inglaterra entre 1598-1604, con quienes había mantenido conflictos bélicos prolongados, le permitiría reunir fondos para lanzarse contra Holanda [33]. Además, los españoles veían con preocupación la rápida expansión ultramarina de los holandeses, quienes habían descubierto los puntos más sensibles de la Monarquía: las vastas extensiones de su imperio colonial, que no estaba bien defendido.

No obstante, tras los años iniciales del nuevo siglo surgió un impulso hacia la paz por parte de ambos contendientes. A partir de 1607 comenzó un intricado proceso de negociaciones que dieron lugar a la tregua de los Doce Años (1609). Este acuerdo se firmó en Amberes sobre la base del reconocimiento español de la independencia neerlandesa y de la mutua conservación de posesiones por parte de las Compañías de las Indias Orientales y Occidentales. Como acuerdo tácito, la Monarquía hispana planteaba la independencia de facto de las Provincias Unidas a cambio del cese de actividades de las Compañías de las Indias Orientales y Occidentales y su repliegue en las colonias españolas. Pero por una parte Oldenbarnevelt no podía admitir públicamente tal propuesta, toda vez que la Compañía de las Indias Orientales estaba fundada para comerciar y no podía renunciar a ello, si bien aceptó que no se expansionaría más. Para contrarrestar la falta de reputación que esta tregua significaba para la Monarquía, según esta teoría, el duque de Lerma aconsejó al monarca atacar en el Mediterráneo los enclaves berberiscos y expulsar a los moriscos de los reinos peninsulares.

Con todo, la tregua no fue del agrado de todos los sectores sociales de ambos protagonistas. En los Países Bajos, el patriciado urbano y el clero calvinista estaban en contra. No se podía exportar a causa de la paz, y la producción de manufacturas decayó. La actividad mercantil pasó a Amberes, en vez de Amsterdam, lo que reactivó la actividad industrial del sur en perjuicio de los Países Bajos del norte. Esto produjo la aparición de protestas en las ciudades industriales contra Oldenbarnevelt. Por lo que se refiere a Castilla, no hubo reducción importante

33 J. I. Israel: *La República Holandesa y el mundo hispánico, 1606-1661*, Madrid 1997.

de la presión fiscal por la tregua. Dado que aumentó la interferencia de los holandeses en el comercio español, en Castilla todos creyeron que la tregua había sido una decisión equivocada. En conclusión, tanto en la Monarquía hispana como en las Provincias Unidas existían grupos sociales influyentes que se negaban a prorrogar la tregua –y declarar la guerra– una vez que finalizase en 1621.

El brillante estudio del profesor Israel deja algunos interrogantes o lados oscuros de la evolución histórica, por lo que trataremos de completarlos estudiando el proceso desde el punto de vista religioso.

## *La disputa arminiana*

A causa de la vinculación con las controversias por la libertad de conciencia –a principios del siglo XVII– se introdujo una división dentro del calvinismo. La ocasión del cisma fue la hostilidad que encontró la doctrina de la predestinación entre los humanistas holandeses. Desde finales del siglo XVI, algunos espíritus liberales (como Coornhert) habían resucitado las críticas de Sebastián Castellion contra semejante doctrina. Hacia 1590, apareció un joven pastor en Amsterdam, Jacobo Arminio (1550-1609), dispuesto a refutar las doctrinas de Coornhert; pero lejos de conseguirlo, se pasó a su opinión. Algunos años más tarde le siguió otro pastor, Johannes Wtenbogaert (1577-1644), gran amigo del príncipe Mauricio y de Johan van Oldenbarnevelt [34]. Con todo, el problema no comenzó hasta 1603, cuando Arminio fue nombrado profesor de la Universidad de Leyden y propagó sus ideas. La pugna ideológica que levantó contra él otro de sus colegas, Gomar, dividió muy pronto a los calvinistas en dos campos: arminianos y gomaristas [35].

¿Cuál era la postura de los arminianos en la cuestión de la libertad religiosa? A primera vista, nos sentimos tentados a considerarles como defensores decididos de la tolerancia, frente a los gomaristas, defensores del calvinismo rígido y de la unidad confesional del estado. Los discípulos de Arminio querían que, en su beneficio, se suavizaran las exigencias dogmáticas de la religión oficial, pero no pedían la tolerancia del culto católico ni de los anabaptistas. Los gomaristas les

[34] J. DEN TEX: *Oldenbarnevelt*, 2 vols., Cambridge 1973.

[35] Para el arminianismo, M. MULSOW y J. ROHLS (eds.): *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, and cultural exchange in seventeenth-century Europe*, Leiden 2005.

acusaron de connivencia con los católicos e intentaron retirar de los púlpitos a los arminianos, exigiéndoles un reconocimiento anual de los textos canónicos.

En el discurso que Arminio pronunció en Leyden, el 8 de febrero de 1605, al final de su rectorado, defendía los remedios para evitar las discordias al mismo tiempo que rechazaba la indiferencia respecto de las formas externas del culto; no se remedia el mal –afirmaba– diciendo que nos podemos salvar en cualquier religión. Los verdaderos remedios son la oración y la caridad en los juicios. Sepamos ponernos en el lugar de nuestros oponentes,

> revistámonos con la personalidad de nuestro adversario y él con la nuestra, pues es posible que ambos nos hayamos equivocado; pensemos que ese a quien creemos en error y en mala fe, tal vez nos haya sido enviado por Dios para que aprendamos de su boca una verdad de la que nada sabíamos hasta ese momento.

En lugar de poner de relieve nuestras divergencias, busquemos en lo que estamos de acuerdo; esto se realizaría mediante un concilio. En estas afirmaciones de Arminio se adivinaba un programa humanista de tolerancia religiosa [36].

El conflicto entre los partidarios de Arminio y de Gomar se exasperó sobre todo tras la muerte del primero (19 de octubre de 1606). El cabecilla del partido –a partir de entonces– fue Wtenbogaert, consejero de Oldenbarnevelt y predicador del príncipe Mauricio. El nombramiento de Conrado Vorstius para sustituir a Arminio desencadenó la tempestad. Jacobo I, rey de Inglaterra, creyó oportuno intervenir personalmente y escribió una *Declaración contra Vorstius* y contra "las malditas herejías que han surgido desde hace poco en los Países Bajos". La táctica de los arminianos en esta lucha fue la misma que había utilizado Coolhaes en 1580: el recurso a la autoridad civil contra la intolerancia de los consistorios. En efecto, se podía esperar que los magistrados laicos fueran más conciliadores que las autoridades eclesiásticas en materia doctrinal. Esto dio lugar en Holanda a una renovación del erastianismo a partir de 1610 [37]. En este año, Wtenbogaert, junto a otros 46 pastores, escribían un Manifiesto (*remontrance*) que fue presentado a Oldenbarnevelt, en el que se afirmaba que la intervención de los magistrados era necesaria para restablecer la paz religiosa y

[36] J. LECLER: *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, 2 vols., Alcoy 1969, I, pp. 306-308.

[37] A. DUKE: "The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands, 1561-1618", en M. PRESTWICH: (ed.): *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford 1985, pp. 117-118.

evitar un cisma en la Iglesia calvinista. Este manifiesto de 1610 valió a los arminianos el nombre de *remonstrantes*, mientras que sus enemigos, los gomaristas, fueron denominados *contra-remonstrantes*[38].

En este mismo año, Wtenbogaert creyó conveniente justificar sus planteamientos con un estudio doctrinal y publicó su *Tratado sobre la función de la autoridad del alto magistrado cristiano en los asuntos eclesiásticos*. El tratado era en sí mismo un estudio sobre los tres sistemas posibles en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Según los tres sistemas la autoridad viene de Dios. Sin embargo, dos de ellos debían rechazarse: el primero, el papista, subordina la autoridad civil al papa y a los eclesiásticos; el segundo, el de la colateralidad, afirma la existencia de dos soberanías distintas e independientes, tal como la enseñaban los calvinistas. Ambos privan al poder civil de la autoridad suprema que debe ejercer en nombre de Dios tanto en las cosas espirituales como temporales. Las funciones civiles y eclesiásticas eran ciertamente distintas, pero no por ello dejaban de estar sometidas a la alta dirección y control del poder supremo. El tercer sistema era el único razonable, el único que tiene de su parte la Escritura. Para demostrarlo, se apoyó en textos del Antiguo Testamento y en san Pablo en la *Carta a los Romanos*. Hay que hacer notar que el magistrado solo debería ocuparse de las verdades fundamentales y dejar las otras a la libre discusión de los entendidos; pero este era el género de servicios que reclamaba el partido de Arminio: obtener, contra la intolerancia de los gomaristas, la protección del Estado.

Los estados de Holanda y Frisia tomaron, en 1614, una medida muy favorable a la política de los remonstrantes, pues prohibieron a los pastores abordar desde el púlpito estas controversias. El texto del *Acta de 1614* fue compuesta por un joven jurista, amigo de Wtenbogaert, Hugo Grocio. El *Acta* exacerbó los ánimos en todos los ambientes. Grocio trató de apaciguarlos en un discurso, de 23 de abril de 1616, en el que defendía la tolerancia entre ambas facciones.

Los príncipes o magistrados se habían habituado desde hacía mucho tiempo a no ver en sus atribuciones religiosas más que una consecuencia de su soberanía política. Cuando los remonstrantes exaltaban sus poderes de arbitraje o de jurisdicción en asuntos eclesiásticos, todos estos teólogos reforzaban el verdadero "erastianismo", es decir, la subordinación pura y simple de la religión al

[38] E. G. Léonard: *Historia General del Protestantismo*, II: *La consolidación*, Barcelona 1967, pp. 196-198.

Estado. A los teóricos del derecho y de la soberanía política solo les faltaba formular lo que por la misma práctica se había convertido en una realidad. En esta polémica se produjo la intervención de dos grandes juristas de los Países Bajos: Juan Altusio y Hugo Grocio.

*La condena de los arminianos*

Juan Altusio (1557-1638), de origen westfaliano, explicaba derecho en la universidad de Herbon, pero, en 1604, se convirtió en síndico de la ciudad de Emden. Hugo Grocio (1583-1645) era uno de los amigos de Oldenbarnevelt. Cada uno de estos hombres pertenecía a un partido opuesto en el plano confesional. El primero se alineaba en las filas gomaristas; el segundo pertenecía a la escuela arminiana. Pero ambos se preocuparon por establecer la potestad religiosa del Estado partiendo del Derecho natural. En la base de la diferencia entre Altusio y Bodino estaba la distinta concepción del Derecho natural. En Altusio, como calvinista, el centro de su doctrina está ocupado por Dios como soberano. El hombre es criatura, creación de Dios. Y como tal no puede tener nunca poder soberano sobre los otros hombres, lo cual quiere decir que no puede tener un poder que se desligue de la ley divina –por tanto, del Derecho natural– ni tampoco de las leyes positivas que se derivan de esa ley. El poder soberano en la tierra solo puede ser un poder derivado de la soberanía divina y ese poder en la tierra solo puede residir en el pueblo como pueblo de Dios, unido en pacto o alianza con Dios, y el poder de ese pueblo solo es poder para ejecutar, para administrar el poder divino. En la alianza con Dios, este solo entrega el poder de administración o ejecución. El poder se lo entrega el pueblo a un gobernante, que nunca está por encima de la ley [39].

Hugo Grocio (1583-1645) también se desenvolvía en el mundo del pensamiento aristotélico. Su definición del Estado remite a Aristóteles, "*coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi et communis utilitatis causa asociatus*" (*De iure belli ac pacis libri tres*, I, 1, 14:1), así como su concepción de la justicia como la virtud más perfecta. El fundamento para su derecho natural como un orden normativo lo hubo de encontrar en la teoría estoica; es decir en la existencia de un

[39] J. Abellán: "El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del Derecho natural...", *op. cit.*, pp. 15-17.

apetito en el hombre de formar la sociedad. Este apetito ya no es una ley universal natural, sino de las condiciones peculiares de la naturaleza del hombre.

El *Ius circa sacra* del poder civil no influye necesariamente en el sentido de la libertad religiosa, como muy pronto lo experimentarían los discípulos de Arminio. Confiados en su gran protector, Oldenbarnevelt, veían a los gobernantes laicos los guardianes eficaces de la "tolerancia mutua". Por desgracia el pleito que dividía al calvinismo se complicó con un grave conflicto político.

Oldenbarnevelt y Grocio representaban el partido de los Estados, el de los grandes burgueses y comerciantes, republicanos y muy vinculados a la autonomía provincial. El otro partido, favorable a una dictadura militar y a la centralización, se apoyaba en la nobleza, en los campesinos y en el estatúder Mauricio de Nassau: era el partido orangista. Los burgueses liberales simpatizaban espontáneamente con los remonstrantes, mientras las masas campesinas estaban por el calvinismo rígido. Mauricio de Nassau era escéptico, pero se unió a los gomaristas por rivalidad al Gran Pensionario. En 1618, Mauricio era el dueño de la situación en los Países Bajos, mientras los Estados Generales mandaban detener a Oldenbarnevelt.

El 13 de noviembre se abría en Dordrecht un sínodo puramente eclesiástico que desde hacía mucho tiempo pedían los calvinistas [40]. Duró hasta mayo de 1619 y pronunció la condenación solemne de los remonstrantes. Los doscientos ministros de la secta debieron abandonar su actividad pastoral o marcharse al destierro. Paralelamente a las sesiones del Sínodo se desarrolló el proceso de Oldenbarnevelt. Tras una parodia de juicio, el Gran Pensionario fue condenado a muerte el 12 de mayo de 1619 y decapitado al día siguiente. Su amigo Grocio escapó a la prisión perpetua y se refugió en Francia. De esta manera fue derrotado el arminianismo, y en órgano represivo se convirtió –en la persona de Mauricio de Nassau– el mismo poder civil, cuyas prerrogativas religiosas habían defendido los remonstrantes con tanto ardor. Esta prueba a la que se vieron sometidos los remonstrantes se prolongó hasta la muerte de Mauricio de Nassau (1625).

### 7.3. *El radicalismo luterano: el pietismo*

La consolidación de la ortodoxia en el luteranismo, sellada por la aceptación del *Book of Concord* (1580), señaló un énfasis de la pureza de la doctrina sobre

[40] C. A. Tukker: *De classis Dordrecht van 1573 tot 1609*, Leiden 1965.

la piedad personal [41]. La llamada a "una reforma de la vida" para seguir con "una reforma de los enseñantes", se repitió por todo el espectro luterano germánico durante los últimos años del siglo XVI. Muchos experimentaron que lo emocional, lo moral y elementos individualistas en el movimiento de la primera Reforma habían sido reemplazados por el dogmatismo escolástico de la institucionalización de las iglesias estatales luteranas. Dentro de las filas de los ministros, hubo quienes desacreditaron la intolerancia y las polémicas doctrinales y optaron por una religiosidad más experimental y bíblica.

Es así como surgió el *pietismo*, movimiento espiritual dentro del luteranismo, como protesta de fe viva ante una religión formalista e impersonal [42]. El tema central del pietismo es la experiencia del creyente con Dios, su condición de pecador y el camino para su salvación. Se subrayaba la necesidad de la conversión individual y del nacer de una nueva conducta en el creyente, desapegada del mundo material. Al enfatizar la dimensión experimental y la práctica de la fe, los pietistas, por un lado, desarrollaron una moralidad ascética a veces áspera, especialmente en lo que atañe a la alimentación, vestimenta y ocio; por otro lado, enfatizaron un sentimiento de responsabilidad para con el mundo, de lo que son ejemplo sus actividades de misión y caridad [43].

Estos precursores del *pietismo* estaban fuertemente influenciados por la literatura de los puritanos ingleses, ampliamente traducidos y leídos por los protestantes germanos. El más importante de estos "pietistas tempranos" fue Johann Arndt (1555-1621): nació en Anhalt (Sajonia), era hijo de un pastor de aldea; ingresó como ministro en 1583, trabajó en Quedlinburg, Brunswick, y en Eisleben antes de llegar a superintendente de Cella (en 1611). Su tratado devocional *Vom Wahren Christentum* ("La verdad del cristianismo") era un edificante testimonio personal de un cristocentrismo emocional, criticado por los luteranos ortodoxos.

No obstante, los comienzos del *pietismo* se produjeron después de la guerra de los Treinta Años. Por tradición, Philipp Jakob Spener (1635-1705) es considerado

41 R. Po-Chia-Hsia: *Social Discipline in the Reformation Central Europe...*, *op. cit.*, pp. 23-25.

42 Sobre un significado amplio de "pietismo", G. Gusdorf: *La conciencia cristiana en el Siglo de las Luces*, Estella 1977, pp. 75-110.

43 E. G. Léonard: *Historia General del Protestantismo*, III: *Decadencia y renovación*, Barcelona 1967, pp. 81-100.

el fundador del movimiento *pietista*. Nacido en Rappoltsweiler (Alsacia), Spener estudió en Estrasburgo y Basilea [44]. En 1666 fue aceptado como predicador de los ministros en Frankfurt. Sus primeros trabajos no suscitaron oposición: predicó contra católicos, judíos y calvinistas; urgió a los magistrados a fundar casas de trabajo y de orfandad. En 1670, Spener organizó un *collegium pietatis*. Informal al principio, sus miembros se reunían una o dos veces por semana; Spener dividió el grupo en oradores y lectores, acompañados por una discusión común de un particular trato devocional; se evitaban las discusiones dogmáticas y, por el contrario, se concretó en una piedad de amor a Cristo. Los primeros miembros de este colegio pertenecieron a la elite ciudadana. En 1675, el *collegium* llegó a ser una institución pública. En este mismo año, Spener escribía un tratado devocional, *Pia Desideria*, en el que presentaba visiones escatológicas de la caída de Roma y la conversión de los judíos. Los luteranos ortodoxos acusaron a Spener de separatismo y espiritualismo radical. Pero la práctica del pietismo se extendió a otras ciudades. El mismo Spener dejó Frankfurt en 1686, aceptando el puesto de primer capellán en Dresde, un cargo que dejó más tarde para convertirse en el primer pastor de San Nicolás de Berlín.

Bajo la influencia de Spener, el movimiento pietista ganó intensidad entre 1690 y 1740. Se hizo fuerte especialmente en Brandenburgo (Prusia) donde los Hohenzollerns promovieron el *pietismo* como una política de contrapeso a los luteranos ortodoxos. En 1692, el elector Federico III nombró a Augusto Hermann Francke, seguidor de Spener, profesor de teología en la nueva universidad prusiana de Halle [45]. El elector también protegió a otro preeminente pietista, Godofredo Arnold (1666-1714), autor de *Unpartheysche Kirchen- und Ketzer-Historie* (1700) (“Iglesia imparcial e historia de la herejía”), contra el luteranismo ortodoxo. Berlín se convirtió en capital cultural gracias a los seguidores de la corriente

[44] Aunque existe una biografía clásica, que aún se puede consultar con provecho P. GRÜNBERG: *Philipp Jakob Spener*, 3 vols., Gotinga 1893-1906, consideramos que resulta más clara y sistemática la obra de J. WALLMANN: *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen 1970.

[45] C. HINRICHS: *Friedrich-Wilhelm I, König in Preussen*, Hamburgo 1941; G. OESTREICH: *Friedrich Wilhelm I*, Göttingen-Frankfurt 1977; W. HUBATSCH: *Frederick the Great: Absolutism and Aministration*, London 1975; T. SCHIEDER: *Federico il Grande*, Torino 1989.

pietista[46]. Como ya hemos dicho, el pietismo había hecho su aparición en los duros días de la guerra de los Treinta Años. En el lugar de la creencia exterior en los dogmas, los pietistas pusieron la devoción interna del corazón, la *pietas*. Los pietistas tenían como regla los "mitos de la tierra", vivían retirados en familia y en pequeños círculos de cristianos que tenían las mismas convicciones. Si estaban separados de las iglesias territoriales, se encontraban en dichos círculos semiprivados. La alianza entre la casa soberana y el protestantismo calvinista de la minoría ofreció un modelo experimentado de colaboración entre el estado de los Hohenzollern y los pequeños círculos de decididos cristianos. Los personajes principales de esta alianza fueron los teólogos Jacob Spener y Augusto Hermann Francke, el Rey Soldado (Federico Guillermo), mientras que la universidad de Halle fue el órgano de enseñanza de su doctrina.

46 F. STOEFFLER: *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden 1973.



# Razón y tolerancia

# Capítulo VIII

## *La crítica al sistema político y los nuevos espacios para la religión*

Hasta los años ochenta la mayor parte de las obras constataban una fractura entre la primera mitad de la Edad Moderna y la Ilustración. Esta división había dado vida a una polarización de la Edad Moderna: por un lado, el momento del Renacimiento y la formación de los "antiguos Estados"; por otro, el siglo XVIII reformador. En las últimas décadas del siglo XX, dentro de la historiografía modernista, no ha sido difícil percibir cómo la edad de la "crisis de la conciencia europea" ha adquirido una importancia creciente. Como es notorio, con esta sugestiva definición Paul Hazard había intentado dar un sentido a la apertura cultural verificada a escala continental de un período a caballo entre el siglo XVII y el XVIII: el empirismo de Locke, con su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), desarrolló una teoría del conocimiento, así como del espíritu, completamente nueva; el éxito del deísmo, que eliminaba toda personalización de Dios y *a fortiori* la idea cristiana de encarnación, impulsó, según Clarke, el paso de la "religión natural" hacia el *free thinking* de Anthony Collins (1713) o el panteísmo de Toland (1720). La teoría del Derecho natural se renovó con Pufendorf en 1672 y Locke en 1689, derivó con los dos tratados de Spinoza (1670 y 1677), se persiguió en las variaciones de Thomasius en 1705 y de Gravina en 1708. La bondad sobre la tierra, impensable en el pensamiento tradicional, aparecía posible y deseable en personajes tan opuestos como Shaftesbury y Fontenelle [1].

[1] P. Hazard: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid 1988; P. Vernière: "Peut on parler d'une crise de la Conscience Européenne?", en *L'età dei Lumi*, Nápoles 1985, I, pp. 65-66.

## 8.1. *¿Una crisis de la conciencia europea?*

No obstante, la relevancia estratégica de tal planteamiento historiográfico se puede deducir, a grandes rasgos, de la convergencia de dos procesos siempre bien ensamblados. El primero ha vertebrado en el corazón de un siglo XVII en el que la investigación ha hecho emerger una complejidad que permite distinguir problemas diversos, discontinuidad, fases. El segundo proceso surge desde la dirección opuesta, de la edad de la reforma y de las Luces, de la necesidad de evaluar su impacto a través de un enfrentamiento, en todo ámbito, con las categorías ideales y con la realidad del Antiguo Régimen, a pesar de que pudiera tratarse –en cuanto forja de la modernidad– de un campo separado [2].

Si no renunciamos a discutir los grandes cuadros de referencia conceptuales que solo aceptamos por utilidad práctica, deberemos admitir que la idea de un período *early modern*, ha dado una respuesta, sobre todo, a la necesidad de anticipar en el Medievo el término *a quo*; en cuanto a la coincidencia del término *ad quem* con el fin del Antiguo Régimen, aquella no rinde mérito a lo "nuevo" que se perfila sobre el escorzo del "siglo de hierro". La primera cuestión que deben afrontar las convenciones historiográficas es la de qué sentido atribuir a los cambios del siglo XVII. Vale la pena recordar la página de la *Storia dell'età barocca* en que Croce sintetizaba su idea de lo que definíamos "crisis de la conciencia europea". Para Croce, se trataba de un gran *rivolgimento* en el interior de las relaciones Estado-Iglesia. La conclusión del capítulo, cuyo título es ya de por sí significativo (*La vita morale*), es la siguiente: "*Posto un nuovo principio, sorto un nuovo spirito, tutto il modo e il tono della vita si modificarono di conseguenza*" [3]. Como decía Chabod, Croce se volvía al pasado con una concepción en la que lo ético sobrepasaba lo político y había interpretado la época a "la luz del poder" [4]. Dejando a un lado el centralismo atribuido al enfrentamiento jurisdiccional, interesa subrayar que la vigorosa interpretación de finales del seiscientos provenía de observar toda la modernidad y presuponía una idea negativa, "inmóvil", de la "edad española" en Italia. Lo mismo entendía Hazard, que la

[2] G. Imbruglia: "Le voci dei Lumi: tra Kant e Foucault", *Storica* 11 (1998), pp. 122-124.

[3] B. Croce: *Storia dell'età barocca in Italia* (a cura di G. Galasso), Milán 1993, p. 597.

[4] F. Chabod: "Croce storico", *Rivista storica italiana* 64 (1962), p. 215.

"crisis", como fase experimental, prefiguraba la Edad de las Luces. A pesar de que el desplazamiento de la atención sobre la reforma y sobre su incidencia efectiva había dado mayor articulación al discurso del siglo XVIII, la reciente definición de "edad de la prerreforma" vuelve a proponer la dirección indicada de los ilustres predecesores: entonces no habría más que remontar la corriente que, a mitad del siglo XVIII, se hace siempre río majestuoso [5]. A los pueblos del Sur sucedía el nuevo poderío del Norte, Inglaterra después de la hegemonía económica de Holanda. A la ortodoxia católica romana se oponía la heterodoxia protestante, exasperada tras la revocación del edicto de Nantes en 1685. Una clase intelectual que Paul Hazard juzga coherente y que le confiere un carácter internacional, pues daba una nueva acepción a la palabra "libertinos", quienes se convirtieron en "racionales". El punto central del ataque es la negación del milagro y la eliminación racional de lo maravilloso. Boyle en 1682, Van Dale en 1685, Fontenelle en 1687, etc., se oponían al mundo "encantado" de los oráculos, de los cometas y de la astrología judiciaria.

Pero sería miope reducir esta "ocupación" –de un espacio historiográfico de larga duración– a su aspecto cuantitativo, al mero aporte de nuevos datos. El hecho de que la atención hacia el seiscientos no sea motivada por una investigación de las etapas progresivas de nuestra civilización es signo de incomodidad, mas lo es también de una sensibilidad puesta en relación con los problemas del presente. El descubrimiento de múltiples aspectos dentro del siglo y la percepción de analogía y distinción han sido estimulados para colegir el carácter de nuestra época, cuando se comenzaba a hablar de una separación entre sociedad y estado, que reflejaba, sobre el significado político de la Francia absolutista del XVII, un movimiento de disociación intelectual, efecto de la fractura "entre la sociedad civil y el Estado máquina".

Por otra parte, y para volver al punto en cuestión, la comprensión de la denominada "crisis de la conciencia europea" requiere, según la diversa perspectiva que va configurando, un replanteamiento de los factores que se determinaron en los decenios centrales del siglo XVII, en el momento que la Europa católica entró en crisis. Es preciso hacer alusión y comprender la Roma denominada *inocenciana*, reconociendo a la ciudad y a la corte de los pontífices la cualidad de

[5] P. Vernière: "Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?", *op. cit.*, pp. 57-78; M. Verga: "Il Seticento e i paradigmi della storia italiana", *Storica* 11 (1998), pp. 7-42.

"laboratorio político" que era bien advertida por los contemporáneos. Pero un discurso construido sobre un arco cronológico tan largo resulta insatisfactorio, sobre todo porque no revela la excepcionalidad de una fase marcadamente reformadora dentro de un contexto (como el de la Roma papal y del Estado eclesiástico) donde la aversión a lo "nuevo" (que caracteriza el Antiguo Régimen) tiene motivaciones y fuerzas peculiares.

Una primera cuestión resguarda la presencia, indiscutible, de elementos de continuidad que, según algunas interpretaciones, atenuarán el carácter de desarrollo de los últimos decenios del siglo: la renovada postura pastoral con la valoración de la dignidad del obispo, evidenciarían uno de tantos momentos de continuación de una tradición no interrumpida desde Trento; la abolición del nepotismo sería el éxito natural de un proceso de consolidación de la Secretaría de Estado del papa Pamphili [6]. Verdaderamente, la marcada separación de la primera fase del papado Odescalchi y de la obra del cardenal De Luca se puede interpretar considerando la convergencia de tantas instancias de renovación en ámbitos diversos: de las condiciones financieras y sociales del estado eclesiástico al nepotismo, del papel de los obispos al ceremonial de corte. Por otra parte, cuantos han examinado a fondo el momento histórico, a partir del estudio de Bruno Neveu, parecen de acuerdo en señalar la marcada evidencia de connotación reformista [7].

También se debe tener en cuenta la aspereza del encuentro que tiene lugar en Roma, donde se polarizan dos frentes contradictorios de posiciones no solo

[6] Insiste sobre la continuidad de la pastoral, D. ZARDIN: "Gregorio Barbarigo, la crisi della prima Controriforma e i vescovi italiani del seicento", *Annali di Storia moderna e contemporánea* 6 (2000), pp. 645-655. El proceso de burocratización y profesionalización de la Curia, en M. L. RODEN: *Church Politics in Seventeenth Century Rome. Cardenal Dezio Azzolino, Queen Christina of Sweden and the Squadrone volante*, Stockholm 2000. Para una crítica de la interpretación del escuadrón volante como "grupo reformista", véase G. SIGNOROTTO: "Lo squadrone volante. I cardinali liberi e la política europea nella seconda metà del XVII secolo, en G. SIGNOROTTO y M. A. VISCEGLIA (a cura di): *La corte di Roma tra Cinque e Seicento...*, *op. cit.*, pp. 93-137.

[7] B. NEVEU: *Culture religieuse et aspirations reformists à la cour d'Innocent XI*, Frieze 1979; C. DONATI: "La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1691-1760)", *Storia d'Italia*, Annali 9: *La Chiesa e il potere político*, Torino 1986, pp. 721-766. Sobre el cambio de ceremonial público, R. AGO: "Sovrano pontífice e società di corte. Competición ceremoniali e política nella seconda metà del XVII secolo", en M. A. VISCEGLIA y C. BRICE (coords.): *Ceremonial et rituel à Roma (XVI-XIX siécle)*, Roma 1997, pp. 223-238.

diversas, sino claramente divergentes: los problemas urgentes del Estado y el papel universal que debe asumir la Iglesia. En el siglo XVI, con la hegemonía española, la Inquisición asumió una posición crucial. En esta época, los métodos y la misma existencia del tribunal de la fe fueron puestos en discusión por la iniciativa de los reformadores [8]. En el pasado, los papas más decididos a potenciar y a reforzar su autoridad y la de la Iglesia, en sentido institucional y cultural, habían potenciado el Santo Oficio y se arrimaban a Francia; Inocencio XI, al contrario, estuvo implicado en un conflicto sin exclusión de golpes con la Inquisición romana mientras se empeñaba en un enfrentamiento clamoroso con Luis XIV.

En cualquier caso, parece patente que el planteamiento cronológico y conceptual de Hazard ha de insertarse como una dimensión más del paradigma político, social y cultural en el que tuvo lugar la transformación de la forma de ver y explicar el mundo y las ideas.

## 8.2. *La crítica del sistema cortesano*

Aunque los historiadores han visto en las Monarquías de la Edad Moderna los antecedentes inmediatos del Estado del siglo XIX, cabe apuntar que tal organización política evolucionó del feudalismo, cuando las relaciones personales articulaban el poder en lugar de las relaciones institucionales, características del sistema político liberal. Como no podía ser de otra manera, la organización de esta forma de poder surgió del monarca y, de acuerdo con el contexto feudal, la configuración de las "nuevas monarquías" tuvo como núcleo a las casas reales. A partir de ellas, los monarcas fueron articulando y extendiendo su influencia y jurisdicción por sus reinos dando por resultado una organización de poder que denominamos el "modelo cortesano". Este modelo se basó en la filosofía práctica de los clásicos, que ofreció la posibilidad de comprender y explicar la realidad a través de un sistema conceptual único, que legitimaba la vida cotidiana y la jerarquía social. Para poder justificar el sistema social y para que pudiera funcionar era necesario imponer a cada uno un papel determinado, un canon de comportamiento establecido y a la vez se justificaba el sistema como si hubiera evolucionado de

[8] A. Lauro: *Il cardinale Giovanni Battista De Lucca. Diritto e riforme nello Stato della Chiesa (1676-1683)*, Napoli 1991, pp. 532-542.

manera natural desde su propia necesidad. El concepto aristotélico de "familia" sirvió como arquetipo del "orden natural". La familia constituía un orden jerárquico, fundado sobre la autoridad del *pater familias*.

*Fundamentos filosóficos del modelo cortesano: moralidad y política*

En las diversas posiciones que caracterizaron el saber ético y político de la Edad Moderna tuvo un papel importante la filosofía práctica de Aristóteles, enderezada al conocimiento de la realidad mundana y del trato humano. Al menos, hasta el siglo XVIII, la reflexión filosófica y política sobre los términos de gobierno y de administración de la comunidad política estuvo influida por ideas aristotélicas [9]. Típica del modelo aristotélico y de su larga reelaboración medieval [10] surgía, durante los siglos XVI y XVII, una visión política como resultado necesario de la tendencia del individuo a una sociabilidad que desde la familia se extendía (por razones históricas y funcionales) a las formas de convivencia política más complicadas, tales como la ciudad, el principado o el reino. Estas nuevas formas políticas no solo se distinguieron de las anteriores por el aumento de las necesidades, lo que dio origen a respuestas institucionales, sino también por una precisa definición del saber político; pues, en el gobierno del reino, la actividad política jurisdiccional fue lo que prevaleció [11]. Mientras que la política se trasladó a la esfera de la justicia y del derecho estatutario, la economía quedó en manos de los estratos inferiores de lo doméstico y la familia. Ello implicaba un reconocimiento de la prioridad de la disciplina económica para lo doméstico, mientras se indicaba la superioridad moral de la vida civil y política en cuanto ámbito del "bien común" y de la justicia [12].

9 G. Brazzini: *Dall'economia aristotelica all'economia politica. Saggio sul Traité di Montchrétien*, Pisa 1988. Sobre el tema, O. Brunner: *Vita nobiliare e cultura europea*, Bolonia 1972, pp. 240-250.

10 R. Lambertini: "Per una storia dell'oeconomica tra alto e basso Medioevo", *Cheiron* 2 (1985), pp. 46 ss., y "L'arte del governo della casa. Note sul commento di Bartolomeo da Varignana agli *Oeconomica*", *Medioevo* 17 (1991), pp. 347-389.

11 A. M. Hespanha: "Representación dogmática y proyectos de poder", *op. cit.*, pp. 61-87, especialmente, pp. 66-68; D. Frigo: *Il Padre di Famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'economica tra cinque e seicento*, Roma 1985, pp. 31 ss.

12 D. Frigo: "Amministrazione domestica e prudenza *oeconomica*: alcune riflesioni sul sapere politico d'ancien régime", *Annali di Storia Moderna e Contemporanea* 1 (1995), p. 35.

Pero, más allá de la división interna, la filosofía práctica tenía como fin la subordinación del trato humano a aquellos principios éticos y a aquellas virtudes que el padre o el príncipe (cada uno en el ámbito que le era propio) estaban llamados a encarnar. Los preceptos de la filosofía práctica ponían límites precisos a la actuación del padre y del príncipe, pues si al primero le estaban prohibidas numerosas actividades productivas y mercantiles en cuanto que eran externas a la casa, la acción del soberano, a su vez, estaba limitada tanto en los objetivos que debía perseguir, defensa del reino, conservación de la paz y administración de la justicia, como en el proceder, enteramente por debajo de la regla de la *scientia iuris*. Es preciso señalar como a la reproducción de este modelo en la Edad Media, le siguió, en el Renacimiento, la tentativa de articular esta tradición con relación a actores sociales bien distintos: príncipe, ciudadano, gentilhombre, etc. La amplia producción de tratados de comportamiento de estos siglos (XV-XVII) muestra el esfuerzo teórico por reproducir las conexiones de la filosofía práctica frente a las modificaciones y articulaciones de una sociedad cada vez más compleja y estratificada. El carácter de *institutio* de la filosofía práctica se tradujo después en una minuciosa literatura para establecer y resguardar las relaciones interpersonales [13]. El surgimiento del mercado, la centralización administrativa, la difusión de la moneda, los nuevos imprevistos dinámicos que modificaron la estructura social europea durante los siglos XVI y XVII fueron elementos que alteraron el modelo, haciendo florecer determinadas contradicciones, pero que no consiguieron extinguirlo.

En esta tradición de pensamiento, la *economica* indica al padre de familia la norma para la realización de la justicia y de la prudencia en la esfera doméstica. Típica de la prudencia es la capacidad de traducir los principios y reglas generales de la filosofía práctica en relación al caso singular. La literatura sobre el tema expone un comportamiento ético impregnado en la moderación y en el equilibrio; es decir, en la *virtú*. De este modo, la *economica* se traduce en eficacia al mismo tiempo que se constituye en vehículo de una ideología fuertemente jerárquica e inmóvil. La analogía con el cuerpo humano, donde la Monarquía viene prefigurada como organismo que no puede funcionar si se priva de sus

[13] A. QUONDAM: "La virtù dipinta. Noterelle (e divagazioni) guazziniane intorno a Classicismo e *Institutio* in Antico Regime", G. PATRIZI (a cura di): *Stefano Guazzo e la Civil conversazione*, Roma 1990, pp. 268-269.

partes viene a demostrar tal inmovilidad [14]. Evidentemente, el monarca utilizaba los recursos disponibles según las necesidades y coyunturas de la evolución de la Monarquía.

Para mejor entender los objetivos hacia los cuales debía encaminarse la prudencia del padre de familia y los modos que debían traducirse en acción cotidiana es necesario recordar que el concepto de "casa como complejo" deriva de la conjugación de una doctrina de la autoridad y de los formas de su ejercicio con un bien definido, modelo de gestión y de administración de los bienes, al cual se adapta bien el término "conservación". La "conservación de la Monarquía" fue una de las frases más utilizadas en el siglo XVII a la hora de justificar la política y las exigencias fiscales del rey. Y es que el arte del "gobierno de la casa" se componía de una capacidad propiamente "política", concerniente al ejercicio de la autoridad doméstica en sus diferentes formas (padre, señor, marido) y de un saber administrativo, concerniente a la gestión de los bienes domésticos y del patrimonio familiar. La *economica* presuponía, pues, una combinación de relaciones subordinadas y de relaciones patrimoniales, una unión de personas y bienes en la "casa" con el objetivo de la "felicidad doméstica" y de la afirmación social de la familia [15]. Entre la forma de ejercicio del poder público y la forma de la *potestas* paterna subsistía, en la tratadística, una espesa trama de préstamos recíprocos. A la *potestas,* como poder natural, que el padre podía ejercer de modo "discrecional" propio en virtud de su prudencia, se contraponía, en la doctrina política y jurídica del Antiguo Régimen, la idea de gobierno público como *iurisdictio*, o sea como ejercicio de la autoridad vinculado en sus manifestaciones a los contenidos de la justicia y a las formas del juicio [16].

Pero la fórmula del esquema jurisdiccional conllevó siempre insuficiencias y contradicciones durante la Edad Moderna, derivadas de la regulación de los sectores nuevos y el diverso proceder que estos imponían, y a pesar de los aparatos

14 A. M. Hespanha: *Història das Instituçoes. Edad Media e Moderna*, Coimbra 1982, pp. 110 ss.

15 Al respecto, I. Atienza Hernández: "Pater familias, señor y patrón: oeconomica, clientelismo y patronazgo en el Antiguo Régimen", en R. Pastor (comp.): *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid 1990, pp. 435-458.

16 A. M. Hespanha: "Representación dogmática y proyectos de poder", *op. cit.*, pp. 68-71.

centrales del gobierno y de las nuevas obligaciones que aparecieron entre el príncipe, oficiales y nobleza de servicio o de corte. Las relaciones se inscribieron bajo el signo de la "gracia" y del "beneficio" y, por lo tanto, de una discrecionalidad, de un vínculo personal que tendía siempre a reformularse como una regla de la justicia distributiva, ocultando su artificiosidad bajo la imagen de la corte como familia del príncipe, y su arbitrariedad bajo el lenguaje de la "protección" y de la "tutela". En suma, se trataba siempre de una "economía" interna al gobierno doméstico, de un ámbito de relaciones narrables con el lenguaje de la fidelidad, del servicio, de la amistad, sustraído a la rigidez de la *sciencia iuris*. Regular gran parte de las relaciones civiles y políticas fue, en suma, una clase de "economía política", respecto a la que las reglas de la economía se adaptaron rápidamente, sobreponiéndose a aquellas: la "servidumbre cortesana" y la "disimulación" constituyeron las formas del saber moral propio de la corte y del universo cortesano [17]. A esta nueva "disciplina" del vivir social, la economía se sobreponía, a veces, en autores más sensibles al cambio de horizonte cultural del siglo XVII, pero siempre teniendo separados los dos ámbitos: corte y casa. Porque si es verdad que las reglas de una valían para la otra, era también verdad que en la buena administración de la propia riqueza familiar y en la atenta gestión del propio prestigio social se fundaba la esperanza de tantas caídas aristocráticas para sustraerse al círculo de la corte y del "servicio", manteniéndose fuera del sutil juego de cambio entre "honor" y "utilidad" que regulaban las relaciones cortesanas [18].

Así pues, pensamos que la corte se moldeó sobre la "economía doméstica", y con la corte todo un sistema de dinámicas sociales y políticas. Encontramos ecos de esta problemática también en el interior de la doctrina jurídica: en la materia que no consideraban de justicia, se reconocía al príncipe un poder que estaba fuera de los límites de la *iurisdictio* y que encontraba su modelo propio en la autoridad natural del padre en el interior de la esfera doméstica. En particular, el código del honor y el afán de medrar contribuían a reforzar la figura del rey en la distribución de beneficios, a la vez que vinculaban de manera estrecha el oficio del monarca con los intereses de sus servidores. La analogía entre poder

[17] M. A. Romani: "La corte in Europa. Fedeltà, favori, pratiche di governo", *Cheiron* 1 (1983).

[18] A. Quondam: *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bolonia 2010, pp. 433-520.

paterno y poder del príncipe, entre familia y estado, jugaba a subrayar la centralidad de la casa en la construcción de la sociedad política y la función de la dimensión doméstica en la gestión administrativa, y a legitimar el poder público a partir de la forma originaria de autoridad [19].

En esta circulación de modelos y reglas (de la casa a la ciudad, de la corte a la casa privada, de lo secular a lo eclesiástico) reposa uno de los caracteres esenciales y originales de la cultura ético-política de la Edad Moderna. Y fue precisamente a la luz de la proyección de los poderes y de las competencias *de facto* como se sobrepusieron a las prerrogativas reconocidas *de iure* al príncipe, en consonancia con la expansión y crecimiento de las cortes europeas, así como sobre el plano de la constitución de los modelos políticos y administrativos, de las relaciones de servicio de este vínculo, sin contar, finalmente, el peso de la vasta literatura política que se encargó de disciplinar, en forma extrajudicial, los espacios y las relaciones de la corte [20].

En conclusión, el sistema cortesano constituía una cosmovisión con valores propios y una manera de hacer política, que se entendía dentro del contexto de la filosofía clásica aristotélica. Según Aristóteles, el hombre estaba naturalmente inclinado a la moralidad, puesto que era un "animal social", una forma política natural surgida desde la familia. Una persona moral es una persona que se domina a sí mismo mediante la razón y, por lo tanto, el cumplimiento del deber moral implica un sacrificio moral, que no es recompensado con remuneración económica, sino con la ganancia del honor [21].

La filosofía moral que justificaba el sistema cortesano también era creadora de una nueva cultura política. Si bien el sistema cortesano y sus justificaciones experimentaron cambios durante los siglos, se puede afirmar que dicho sistema

[19] D. FRIGO: "Governo della casa, nobiltà e 'republica': l'economica in Italia tra Cinque e Seicento", *Cheiron* 2 (1985), pp. 75 ss.

[20] C. MOZZARELLI (dir.): *«Familia» del principe e famiglia aristocratica*, Roma 1988; H. C. EHALT: *La corte di Vienna...*, *op. cit.*; A. ÁLVAREZ-OSSORIO: "La Corte: un espacio abierto para la historia social", en S. CARRILLO (coord.): *La historia social en España*, Madrid 1991, pp. 247-260.

[21] A. QUONDAM: "Elogio del gentiluomo", en G. PATRIZI y A. QUONDAM (eds.): *Educare il corpo, educare la parola*, Roma 1998, pp. 20-22; A. QUONDAM: *Forma del vivere...*, *op. cit.*, pp. 34 ss.

se mantuvo desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVIII. No obstante, fue cuestionado durante la segunda mitad del siglo XVII cuando autores como Hobbes, Pufendorf o Locke desarrollaron nuevos fundamentos para la moral basados en su reconstrucción del "estado de naturaleza". Como escribió Locke, el "estado de naturaleza" era un "estado de libertad perfecta" del hombre para actuar, disponer de posesiones y personas como creyera conveniente, dentro de la ley natural [22]. Este estado imaginario sirvió para reflexionar sobre los principios morales que pertenecían al hombre por disponer de la razón y cuestionarse acerca de los principios que legitimaban el poder político que garantizaba la vida en sociedad. Que el hombre viviera por naturaleza en familia no hacía de la familia el modelo de sociedad. De esta manera, estos autores buscaron una alternativa a la teoría de Aristóteles, que fundamentaba el sistema cortesano, y que los neotomistas, como Francisco Suárez, habían asimilado para justificar el modelo de la Monarquía católica bajo la influencia de Roma. Hobbes y Pufendorf aún no cuestionaban que la monarquía se pareciese a una "gran familia", pero sus ideas sobre la moral se desvincularon de este contexto. Además señalaron las diferencias entre familia y sociedad. Locke contrapuso de manera explícita en *An Essay Concerning the true Original, Extent, and End of Civil Government* sus ideas frente a la "oeconomica" [23].

Cabe señalar que estas teorías no planteaban una sustitución del sistema cortesano por otro, sino más bien una modificación. Los principios de los que partían los filósofos morales de la Ilustración seguían siendo que el hombre se distinguía del animal por poseer razón y dominar sus pasiones y que la sociedad era una construcción racional, una civilización que estaba en progreso continuo. No obstante, se esforzaron en demostrar que la moral no era un principio innato. La idea de que la moral descubierta a través de la razón era la base de la sociedad pondría en crítica todo el sistema cortesano. Con todo, aún no cuestionaron las maneras cortesanas, aunque estas ya no eran exclusivas de la nobleza. Solo a partir del momento en que se concedió a la moral otro significado, empezó el cambio del sistema cortesano. Hubo que esperar a Rousseau para que

[22] C. B. Macpherson: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona 1970.

[23] D. Gordon: "Sociability", en A. C. Kors (ed.): *The Encyclopedia of the Enlightenment*, Oxford 2003, IV, pp. 97-98.

el sistema se rompiese, cuando atacó el concepto de civilización. Por su parte, Kant, sin ser tan radical como el ginebrino, por su teoría moral, expresada en la *Crítica de la razón práctica*, difícilmente se podía compaginar con la justificación moral del sistema cortesano.

*La crítica: Hobbes, Pufendorf y Locke*

Durante el período de la contrarreforma la moral era expresada a través del concepto de virtud, que se entendía en relación con la teología cristiana. En los discursos de Francisco Suárez, Bellarmino, Nieremberg, etc., la filosofía aristotélica fue reinterpretada para justificar la influencia de la Iglesia católica sobre los gobiernos. Fue dentro del contexto de los conflictos religiosos y civiles (y en reacción contra los tomistas) cuando Hobbes empezó a cuestionar la filosofía aristotélica como base de la moral. Consideraba la filosofía moral clásica muy subjetiva y, por tanto, la política que se derivaba de esta filosofía no podía perseguir el bien común. Hobbes mostraba una concepción del hombre mucho más escéptica que Aristóteles. Según la argumentación de Aristóteles aunque el hombre está dotado de virtud por naturaleza, puesto que es social por naturaleza, deja también la posibilidad de que no actúe de manera virtuosa. Fue precisamente sobre esta ambivalencia sobre la que especularon Hobbes, y también Pufendorf y Locke, para desarrollar sus ideas sobre la naturaleza del hombre anterior a la constitución de la comunidad.

*La crítica al sistema por parte de Thomas Hobbes*. Hobbes estableció la autonomía de la política respecto a la Iglesia y la teología. Intentó separar el reino de la religión del de la política de modo que no hubiera lugar para articular un argumento religioso que afectase a la legitimidad política [24]. Hobbes no cuestionó que una monarquía se pareciera a una gran familia, pero sostuvo que una familia no era un Estado. Una condición era que la familia debía tener un tamaño suficiente, pues de lo contrario no dispondría de capacidad para defender a sus miembros, estos en caso de guerra buscarían la mejor formar de protegerse. La cualidad protectora definía, pues, al Estado y no a la familia. Esta diferencia está en relación con la visión negativa del hombre que tiene Hobbes, quien se inspiraba en la tradición del epicureísmo, según la cual lo único seguro en un mundo sin

[24] I. Hampsher-Monk: *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores de Hobbes a Marx*, Barcelona 1996, pp. 17-18.

certezas sobre las opiniones recibidas y sin posibilidad alguna de una nueva revelación, era que los hombres debían evitar el dolor [25]. La sociedad no se desarrolló de manera natural desde la familia, sino que era el resultado de un convenio que tenía como fin la protección. No era producto de la evolución natural porque el fin último del hombre no era el *summum bonum* (porque la felicidad no consistía en un reposo de la mente satisfecha) como sostenía Aristóteles, sino que la felicidad era un progreso continuo de deseo y el hombre nunca estaba satisfecho.

Para Hobbes, la conversación, el principio horizontal del sistema cortesano [26], no era una forma realista de hacer política, pues el hombre no estaba inclinado a hacer acuerdos ya que cada uno piensa que es más listo que el otro. Además no daba valor real al justo medio, concepto central de la filosofía clásica, pues para Hobbes era un término subjetivo. La conversación para Hobbes estaba distorsionada por la retórica, que había hecho perder en muchos casos el verdadero sentido de los conceptos, algo que pretendía corregir a través de la *scientia civilis* [27]. La idea de la ley natural que planteaba Hobbes fue una manera de desvincular la filosofía moral de la filosofía aristotélica y de darle otra base racional y objetiva [28]. Aunque las ideas de Hobbes fueron pocas veces aceptadas sin reservas, provocaron una discusión sobre el hombre como ser social. Su idea de refundar la filosofía moral a partir de la ley natural también se encuentra en Pufendorf, quien intentó formular una filosofía moral por encima de las diferencias entre las distintas doctrinas religiosas. Tenía una visión más optimista sobre la condición humana, si bien no abandonó la premisa de que el hombre antes de pensar en los demás, piensa en sí mismo.

Esta interpretación de los orígenes de la modernidad mueve a una relectura de las relaciones entre absolutismo e individualismo. En este sentido la teoría de Hobbes cobra todo su interés. Según C. Schmitt, en la obra de Hobbes el absolutismo solo es concebido como fin para neutralizar el conflicto entre los hombres (religiosos, sociales y económicos), a través de la desarticulación política, o mejor

25 N. Bobbio: *Thomas Hobbes*, Barcelona 1991.

26 Cfr. la "Introducción" de A. Quondam al tratado de S. Guazzo: *La civil conversazione*, Ferrara 1993.

27 Q. Skinner: *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge 2004.

28 R. Tuck: "The modern theory of natural law", en A. Pagden: *The languages of political theory in early-modern Europe*, Cambridge 1987, pp. 99-119.

de la despolitización, de toda esfera externa a la del Estado [29]. El Estado aparece así como técnico-neutral, en el sentido del valor de sus leyes e independencia "de todo contenido sustancial de justicia y de verdad, religiosa o jurídica". Descontextualizando conscientemente un concepto propio del Estado del siglo XIX, Schmitt habla en este sentido de "positivismo jurídico" del Estado absoluto. En este sentido, la construcción a la que Hobbes quería dar vida tiene ya los trazos del futuro Estado de derecho, en cuanto estructura racional unitaria, fundada sobre un sistema de leyes "calculables". El Leviatán exige a los súbditos solo obediencia, no consenso interior; esto es, fe en las decisiones del soberano y ofrece, a cambio, paz social. El Estado de Hobbes no es, por tanto, un organismo, sino exclusivamente una máquina, un cuerpo artificial, construido para tutelar la seguridad interna y externa de todos los individuos a través del libre ejercicio de una voluntad absoluta. En este sentido se define también el concepto de soberanía, entendida como poder concreto en grado de ejercitar la decisión jurídica y no como autoridad formalmente suprema e irresistible. El lugar donde se ejercita esta soberanía es el territorio, que se define durante los siglos XVI y XVII.

El carácter agnóstico de este Estado, fundado sobre el mando, no sobre la verdad, produce ya en su cuerpo, los gérmenes de su misma futura neutralización política. En el siglo XVIII, el Estado domina plenamente:

> el teatro de los acontecimientos públicos y el primer plano de la escena histórico-política, pero contemporáneamente invisibles distinciones de externo e interno, público y privado, vienen exasperadas en todas direcciones, hasta que resultan unas divisiones y una síntesis siempre más agudas.

En el momento en que tales distinciones son reconocidas, la superioridad de la dimensión interna, privada, respecto a la externa será realizada y el Leviatán se revela a todos, no como el garante de la seguridad, sino como una figura monstruosa. La distinción de las dos esferas determina, de hecho –a través del racionalismo de la Ilustración– la del Estado y la privada.

La línea de esta periodización histórica, que individualiza dos momentos críticos y traumáticos de la Edad Moderna en el devenir y en el declive de la forma de Estado absoluto europeo, y la lectura schmittiana de la política moderna han alimentado trayectorias de investigación seguidas, entre otros, por dos estudiosos

[29] C. SCHMITT: "Il Leviatán nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un símbolo político", en C. SCHMITT: *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986, p. 186.

germanos después de la segunda guerra mundial: R. Koselleck y R. Schnur, a los que ya hemos hecho referencia [30].

*La opinión de Pufendorf.* La crítica a la teoría aristotélica que fundamentaba la sociedad cortesana también fue efectuada por parte de Pufendorf. Para éste, las entidades morales son impuestas por el hombre y se distinguen de las cualidades naturales. Por ello, las entidades morales, en cierto sentido, son arbitrarias; no obstante, tienen un significado, pues organizan la vida en sociedad y esto es un fin noble [31]. Construye su derecho natural en discusión con los escolásticos y con Hobbes. Frente a los escolásticos hay dos puntos que le separan: los escolásticos creen que hay acciones buenas o malas en sí mismas, lo que niega Pufendorf; para los escolásticos la naturaleza del hombre era eterna, en el sentido de que era inmutable la unión entre naturaleza humana y ser racional y social. Pero para Pufendorf la naturaleza del hombre no es una idea eterna sino una creación contingente de la voluntad divina.

Pufendorf parte de un concepto de naturaleza humana que obtiene de la observación común. La observación le demuestra que su nota más sobresaliente es la debilidad del hombre (*imbecillitas*) y, por consiguiente, la necesidad que tiene de los demás. Pufendorf llama *socialitas* a esta necesidad. Esta *socialitas* es el principio que funda el Derecho natural, pues lleva al análisis de los derechos y obligaciones que surgen de la vida en común, donde siempre se sitúan las obligaciones por delante de los derechos.

El Estado, como la forma más amplia y perfecta de comunidad humana, viene exigido de manera especial por el Derecho natural: en el Estado se perfecciona la naturaleza humana y en él se convierte el Derecho natural en derecho vigente y exigible. Pero a causa de los derechos naturales del hombre el Estado solo puede surgir de un contrato y por eso Pufendorf recurre a la ficción del estado de naturaleza [32].

30 R. Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid 1965 (edición alemana: 1959); R. Schnur: *Individualismus und Absolutismus: zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes*, Berlín 1963.

31 R. Tuck: *The rights of war and peace. Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford 1999, pp. 95 ss.

32 A. Dufour: "Pufendorf", en J. H. Burns (ed.): *Political Thought, 1450-1700*, Cambridge 1991, pp. 561-580.

*La crítica al sistema cortesano por parte de John Locke*. Con todo, quien más claramente rompió con la "filosofía práctica clásica" fue J. Locke, para quien el estado de naturaleza estaba gobernado por la ley natural, que no es otra cosa que la razón, que obliga a todos. Para Locke, vivir en sociedad no es cuestión de una moralidad que el hombre lleva innata por ser animal político, sino que esto es así porque está en posesión de la razón. La sociedad es, pues, diferente de la familia [33]. La ley natural no es un principio innato, sino que el hombre la descubre por medio de la razón y la experiencia sensorial, con la que reflexiona sobre su lugar en el mundo.

A finales de la década de 1680, Locke alcanzó su madurez con tres obras que desarrollaban los puntos nucleares de su doctrina: *Carta sobre la Tolerancia* (1689), *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) y, también en el mismo año, apareció bajo un título modesto *An Essay concerning human understanding*; fue la fecha de un cambio decisivo, de una nueva orientación. Desde entonces, Locke tuvo como objeto de sus investigaciones la riqueza infinita del espíritu humano. Abandonemos –dice Locke– las hipótesis metafísicas, ¿no vemos que nunca han acertado?, ¿quién fue nunca capaz de determinar la naturaleza y la esencia del alma? El cuerpo obedece al alma, el cuerpo influye en el alma: en cuanto la metafísica se mezcla en ello, este hecho de experiencia, tan claro en sí mismo, se convierte en un misterio del que los más sabios no han hecho más que aumentar la oscuridad.

La certeza que necesitamos se encuentra en nuestra alma. Considerémosla y apartémonos de los espacios infinitos que provocan los espejismos. Sabiendo de una vez por todas que nuestro conocimiento es limitado, aceptemos sus límites. Observemos cómo nuestras ideas se forman, se combinan, el modo cómo nuestra memoria la guarda. Ahí se encuentra el conocimiento verdadero, el único seguro.

El espíritu es una tabla lisa que espera caracteres que se graben sobre ella. Para reconstruirlo todo existe y basta un elemento positivo: la sensación. Viene de fuera, hiere el espíritu y pronto lo llena [34]. Por yuxtaposición y combinación, proporciona esas ideas cada vez más complejas, cada vez más abstractas. Con la

[33] J. Dunn: *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "two treatises of government"*, Cambridge 1999, p. 116.

[34] I. Hampsher-Monk: *Historia del pensamiento político moderno...*, *op. cit.*, pp. 83-87.

sensación, nada es más fácil que construir una teoría del conocimiento que procura una certeza inquebrantable.

Del mismo modo, desde el principio de la sensación inicial, reconstruye una moral. Nosotros sentimos placer, dolor, y de ahí nos viene la idea de lo útil y de lo perjudicial; de ahí, la idea de lo permitido y de lo prohibido:

> El bien y el mal no son, sino el placer o el dolor, o aquello que ocasiona o nos procura el placer o el dolor. Por lo tanto, el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad o inconformidad que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad o potestad de un legislador, y ese bien o ese mal, que no es sino el placer o el dolor que, por el decreto del legislador, acompaña a la observancia o a la violación de la ley, es eso que llamamos recompensa o castigo [35].

La evolución de la sociedad lleva consigo una transformación de los variados elementos que la integran [36], y, en el contexto de la sociedad burguesa, un problema capital en relación con la temática religiosa es la tolerancia. La teoría de la tolerancia intenta dar una explicación adecuada a las relaciones entre el dominio religioso y el dominio político. Buscar solución a este tipo de relaciones es habérselas con el problema de la libertad, tema que había preocupado a todos los creyentes desde Lutero.

El objetivo de la sociedad era, en primer lugar, la defensa de la propiedad. "La finalidad máxima principal de los hombres que se unen en comunidades sometiéndose a un gobierno, es la salvaguarda de su propiedad". Para Macpherson, a partir de esta proposición de Locke se pueden obtener muchas conclusiones sobre el poder y los límites de la sociedad y el gobierno civiles. Dicha proposición exige el postulado de que los hombres tienen un derecho natural a la propiedad y que es anterior a la existencia de la sociedad y de los gobiernos civiles o, por lo menos, independiente de ellos [37].

Ya, en 1667, Locke escribió *An Essay Concerning Toleration*, en el que reconoce que el problema de la tolerancia es un problema político y, como consecuencia, la demanda de libertad religiosa implicaba la demanda de nuevas estructuras políticas. Locke piensa que el estado absoluto crea estructuras que más que unir a

[35] J. LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid 1999, p. 336.

[36] J. M. COLOMER: "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, los economistas clásicos, los utilitaristas", en F. VALLESPÍN (dir.): *Historia de la teoría política*, Madrid 1991, III, pp. 11-12.

[37] C. B. MACPHERSON: *La teoría política del individualismo posesivo...*, *op. cit.*, p. 10.

los ciudadanos los divide, y que es necesario un nuevo tipo de poder político si se quiere hacer posible la tolerancia. El estado que puede hacer efectiva la tolerancia no es el que impone unas determinadas creencias, sino aquel capaz de garantizar la convivencia ordenada de más creencias religiosas. En la *Carta de la Tolerancia* de 1689, Locke expone que la característica de la verdadera Iglesia es la tolerancia, ya que la esencia del cristianismo reside en la caridad y en la fe práctica. Expresa ya una ética basada en la razón:

> La finalidad de la verdadera religión es algo muy distinto. No está instituida para exigir una pompa exterior, no para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad [38].

A principios del siglo XVIII, las cuestiones epistemológicas y las preguntas en torno a la moralidad estaban todavía muy unidas a la teología. Las preguntas en torno al conocimiento humano se desarrollaban a partir de intentos de establecer cuáles eran los límites de la certeza religiosa. A partir de 1690 se produjo un áspero debate sobre los límites de la certeza religiosa, en el que la filosofía de Locke desempeñó un papel muy importante. En gran medida se trataba de un argumento sobre la licitud de utilizar criterios racionales empíricos para enjuiciar temas de creencias religiosas. Como derivación de este tema vino la cuestión de si podía haber una fundamentación laica de la moral.

Como afirma Trevor Roper, la derrota del aristotelismo escolástico en Inglaterra no se produjo cuando se venció al arzobispo Laud, sino cuando los erastianos rehusaron establecer un "presbiterio" de acuerdo con la palabra de Dios. Ese fue el momento en que llegaron a Inglaterra las ideas de Descartes, triunfaron las ideas de Bacon y Oxford se transformó en la capital de la "nueva filosofía" [39].

### *La ética racional*

Benito Spinoza (1632-1677) [40] fue autor de un sistema cuya estructura básica radicó en una metafísica de la producción por la sustancia y cuyo objetivo era

[38] J. LOCKE: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid 1990, p. 4.

[39] H. TREVOR-ROPER: *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*, Barcelona 2009, p. 214.

[40] P. HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, *op. cit.*, pp. 126 ss. Sobre el judaísmo en Holanda en tiempo de Espinosa, G. ALBIAC: *La Sinagoga vacía*, Madrid 1987.

una ética de la salvación por el conocimiento. Puesto que la política es, como la ética, una actividad humana, es innegable que tiene que existir una relación entre ambas. Su libro sobre la ética se desarrolla en cinco partes:

1ª. Existe una única sustancia y de ella fluyen, con absoluta necesidad, infinitas cosas o modos.
2ª. Uno de esos modos finitos es el hombre, el cual, como expresión del pensamiento y de la extensión divina, se define como idea del cuerpo y contempla, por tanto, las cosas desde dos perspectivas: la imaginativa y la intelectiva.
3ª. La primera engendra las pasiones y las rige por las leyes de la simple asociación, por lo que el hombre se siente arrastrado, cual náufrago permanente, en direcciones contradictorias.
4ª. La segunda se esfuerza por contemplarlas *sub specie aeternitatis* y descubrir en ellas leyes necesarias; pero se muestra prácticamente impotente de librarse ella misma de su esclavitud.
5ª. Por consiguiente, como la imaginación es connatural al hombre mientras vive y el método racional es difícil de practicar, son muy pocos los que siguen sin desmayo el arduo camino que conduce a la felicidad.

Es justamente esa dificultad la que hace necesario el Estado y lo que condujo a Spinoza a la reflexión política. En el momento en que la Ética descubre la impotencia de la razón sobre las pasiones introduce, pues, la organización social.

No olvidemos que *Tractatus theologico-politicus* se publicó en 1670 y traía bastantes novedades para transformar la realidad social. Spinoza decía que había que hacer tabla rasa con las creencias tradicionales para volver a empezar nuevos planes; que las cosas habían llegado a un punto en que nadie podía distinguir a un cristiano de un judío, a un turco de un pagano. La creencia había perdido su influjo sobre la moral y el alma se había corrompido; y el mal venía de que se había hecho consistir la religión, no ya en un acto interior, examinado, consentido, sino en el culto externo, en prácticas maquinales, en obediencia pasiva a las órdenes de sacerdotes, hombres ambiciosos que se habían apoderado del sacerdocio y habían convertido en avidez sórdida el celo de la caridad. De la religión cristiana solo quedaban formalismos y perjuicios que convierten a los hombres en brutos, al quitarles el libre uso de su juicio, al ahogar la llama de la razón humana. Había que partir de nuevo de esa razón. En su nombre, era

menester destruir dos construcciones ilógicas y ruinosas: la ciudad de Dios y la ciudad del Rey [41].

A finales del siglo XVII todas las facetas del pensamiento fueron invadidas por la razón, querían examinar no solamente a Aristóteles, sino a todo aquel que había pensado y había escrito. Se pretendía hacer tabla rasa de todos los errores anteriores y volver a empezar la vida intelectual. La razón no era una desconocida; pero aparecía con nueva faz, su privilegio era establecer principios claros y verdaderos, su esencia consistía en examinar y su primer trabajo enfrentarse con lo misterioso, con lo inexplicable. Se criticaba la religión revelada: la revelación pertenece al orden de los milagros y la razón no admite milagros; pertenece al mundo sobrenatural y solo se admitían las verdades naturales. Tan pronto como la razón examina la revelación, encuentra falsedades, lo que hay propiamente religioso en la religión es la superstición.

Los que utilizaban la razón eran, en primer lugar, "libertinos". Los libertinos no tenían doctrina formal, no eran profundos filósofos; su metafísica era corta. Su naturaleza era espontáneamente obstinada, indócil, rebelde. Utilizaban la inteligencia para pensar por sí misma; se negaban a dejarse reducir, no se trataba de filósofos profundos, sino gentes para quienes el misterio no era nunca más un enigma indescifrable; y si no lo descifran, dejan de considerarlo, poco les importa; viven al lado de la religión, no en ella. Puesto que hay tinieblas y no podemos evitarlas, disfrutaban de esta vida mortal, llegaban, por consiguiente, al abandono moral.

## 8.3. *Los cambios en la ordenación política dinástica*

La paz de Westphalia (1648) constituye para todos los historiadores la destrucción de un sistema europeo, así como abrió un período de tiempo en el que se reestructuró la cultura que llegó a la Ilustración. Basándose en la tradicional división que la historiografía germana realizara de la Edad Moderna (Reforma, Contra-reforma y Absolutismo), R. Koselleck comienza su clásico estudio sobre el período que estudiamos de la siguiente manera:

[41] N. Malcolm: "Hobbes and Spinoza", en J. H. Burns (ed.): *Political Thought, 1450-1700*, *op. cit.*, pp. 545-560.

> Dos acontecimientos que hicieron época se yerguen al comienzo y al fin del absolutismo clásico. Su punto y situación de partida fue la guerra civil religiosa [...] Otra guerra civil vino a poner término violento al Estado absolutista; la Revolución francesa [42].

La estrecha relación entre el sistema absolutista y la Ilustración resulta tan evidente para el historiador germano que llega a afirmar:

> La Ilustración llegó a su cumbre precisamente en el país que había sido el primero en superar las guerras internas de religión mediante el sistema absolutista, y ello del modo más enérgico y decidido, esto es, en Francia.

Koselleck explica de manera clara y convincente la transformación que se experimentó en el paso de las guerras de religión a la era del absolutismo [43]. La religión y las creencias se ocultan y se apartan al corazón de cada persona, mientras que en la vida social exterior, todo súbdito debe cumplir las leyes del soberano:

> El hombre sagaz se retira a las secretas moradas de su corazón, y allí se erige en su propio y único juez; en cuanto a sus acciones externas, sométanse al juicio y sentencia del soberano. La voz de la conciencia no debe jamás surgir al exterior [44].

De esta manera se producía un paso decisivo que explica la evolución de las estructuras de las Monarquías modernas europeas hasta que, con las revoluciones burguesas, se impuso el Estado liberal. Tal evolución se complementa ideológicamente con la aplicación de la doctrina política de Thomas Hobbes, quien en su *Leviatán* justificaba y definía el poder absoluto del soberano. El desarrollo de este proceso, según Koselleck, coincide con el ascenso de la burguesía; la garantía política y comercial, fundamento del sistema del *ius publicum europeum,* difunde la confianza en un progreso histórico moral. La crítica se hace ahora general, comprendiendo también la esfera política, atacando su capacidad de conformarse a esta razón nueva, cuyo fundamento de estabilidad se asienta en un sistema de garantía colectiva fundado sobre la escisión entre una esfera pública y otra privada. Koselleck describe así el proceso de construcción de un ámbito propio para la opinión pública.

42 R. Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*, *op. cit.*, p. 25.

43 W. Doyle: *The Ancien Regime*, New York 1986, *passim.*

44 R. Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*, *op. cit.*, p. 34.

Aunque han surgido voces discrepantes con esta interpretación [45], esta es la estructura que siguen mostrando los manuales universitarios para explicar la evolución institucional del "Estado" en Europa.

*El nuevo papel de la "confesión" y la "dinastía" en el juego internacional de potencias*

Como no podía ser de otra manera, la transformación del sistema "cortesano" repercutió en los fundamentos y relaciones internacionales. El moderno mundo europeo de los "Estados" se pudo desplegar después de las paces de Westfalia (1648), Pirineos (1659) y Oliva (1660). Íntimamente unida a la teoría del equilibrio estaba la doctrina de los intereses de Estado, que era mucho más vieja que la del equilibrio; podríamos remontarnos a las enseñanzas de Maquiavelo en *El Príncipe* [46]. En la Europa transalpina, esta doctrina de los intereses y fines comunes estuvo ligada al principio al tema de la confesionalización, surgiendo como consecuencia la movilización de la norma ético-cristiana contra el maquiavelismo, sentido y considerado como amoral. La barrera cayó durante la guerra de los Treinta Años, cuando el momento confesional se deslizó a segundo plano y la política vino definitivamente a ser concebida como un asunto temporal. Bien pronto, fue obvio que el propio interés del Estado, entendido fundamentalmente en el sentido de la política de potencia, pero también como acrecentamiento de la política comercial y, en general, económica, fue el criterio conforme al cual los estados particulares se orientaban en sus relaciones exteriores.

Identificando los intereses del Estado como la fuerza que en última instancia dominaba el juego europeo de las potencias se había encontrado por primera vez una concesión del orden que no era solo un carácter ideal, sino que era construida sobre una descripción realista de la situación. Desde ahora en adelante, los intereses valían como la única base para una convivencia ordenada en el interior de la comunidad europea de los estados. Después de superar la idea de unidad jerárquica del Medievo, se había impuesto la diferenciación e individualismo

45 G. Barudio: *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1789*, Madrid 1983, "Introducción".

46 Q. Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 1: *El renacimiento*, *op. cit.*

que adquirió un signo característico de la Edad Moderna [47]. Al mismo tiempo, con el pleno despliegue del sistema internacional, la diplomacia europea entró en la fase de su pleno desarrollo. El objeto de los diplomáticos era asegurar en el exterior los intereses del propio estado, teniendo como base el orden europeo en su complejidad. La hora de la diplomacia de la vieja Europa se descubría en los grandes congresos de paz, regularmente convocados al final de estas guerras de alianzas. En ellos se volvía a fundar el orden europeo de las potencias, distribuían los pesos, se superaban los viejos enfrentamientos, se tomaban medidas para la localización y neutralización de los posibles conflictos futuros y en todo esto, estaban siempre vigentes los propios intereses del Estado.

En el momento en que los intereses temporales del Estado vinieron a ser el motor de la política internacional, la "confesión" y la "dinastía", las dos antiguas categorías que guiaron el juego de las potencias en la Edad Moderna, comenzaron a tener un menor valor de posición. La separación entre religión y política hizo pasar a segundo plano la confesión. El argumento confesional se convirtió en propaganda, no constituyó una fuerza que estructurase la política exterior.

Por lo que concierne al factor dinástico, el segundo instrumento de las relaciones exteriores durante la primera mitad de la Edad Moderna, se trató más bien de un cambio de funciones que de una pérdida de significados. La dinastía había jugado un papel esencial como muestra el caso de los Habsburgo. Las casas de los príncipes aspiraban a concluir acuerdos matrimoniales de la misma confesión, pero donde el provecho parecía popular, venían a realizarse matrimonios mixtos. En la época de la razón de estado y de la política de alianzas, guiada por los intereses, el momento dinástico guardó de nuevo un significado eminente tanto en el interior de los estados como en sus relaciones internacionales. Los intereses dinásticos y la doctrina política establecieron estrictas relaciones, promoviéndose siempre donde era posible. Desde el momento en que la dinastía venía funcionalmente unida a los intereses del Estado, resultó un decisivo paso hacia la moderna objetivización de las instituciones. Si originariamente (durante la Edad Media y principio de la Edad Moderna), la política hacia el

[47] F. DICKMANN: *Friedensrecht und Friedenssicherung*, Göttingen 1971; H. DUCHHARDT: *Gleichgewicht der Kräfte, Convernance, Europäisches Konzert. Friedenskpngresse und Friedensschlüsse vom Zeitalter Ludwig XIV. bis zum Wiener Kongress*, Darmstadt 1976.

interior y hacia el exterior estaba totalmente supeditada a la persona del príncipe, hasta el punto de que con su muerte se disolvían los derechos de dominio y los compromisos de alianza, la objetivación del orden político había progresado mucho en el curso del XVIII; esto es, el soberano y la dinastía se habían convertido en una institución determinada objetivamente y jurídicamente, cuyo interés debía confluir con los intereses del Estado. En el sistema internacional, la unión de la dinastía y los derechos del Estado tuvieron en movimiento una nueva y moderna funcionalidad. En la época de la razón de estado y de la diplomacia, el derecho de sucesión y las leyes dinásticas fueron hechas constitucionales y política de potencia de primera grandeza. En esta época, de hecho, la estabilidad dinástica era estabilidad política; la crisis en la sucesión era al mismo tiempo crisis del Estado y también del sistema de los estados [48].

El juego de las alianzas y de las guerras tenía condiciones particulares y reglas propias en dos zonas específicas: en el Imperio germano y en el mundo extraeuropeo. En el Imperio porque era la zona clave donde las potencias, a causa de la situación geográfica y de determinadas decisiones históricas precedentes, la habían desarrollado la trama de alianzas de un modo particularmente denso y complejo. En ultramar, porque en el curso de la expansión y colonización, estos territorios habían estado anexionados de un modo siempre más estricto al sistema europeo, pero solo como zona periférica en las relaciones entre europeos y nativos, pero también y sobre todo en los conflictos entre los propios concurrentes europeos.

Los contornos de la paz de Westfalia no fueron establecidos solamente sobre los campos de batalla, sino que resultaron también un producto de la historia intelectual y religiosa europea. Dos impulsos fueron, en este sentido, decisivos: el pensamiento filosófico-jurídico sobre la paz y una nueva interioridad religiosa, a la que era extraña la coacción al enfrentamiento propio de la ortodoxia.

En los siglos XVI y XVII se había formado una específica partición del derecho internacional europeo: el derecho de guerra y de paz, cuyo máximo exponente fue Hugo Grocio, muerto en 1645. En su obra cumbre (*De jure belli ac pacis*), escrita en 1625, hace una *summa* de la tradición iusnaturalista cristiana

[48] J. KUNISH: "La guerre c'est moi!. Zun Problem des Staatenkonfliktes im Zeiltalter des Absolutismos", *Zeitschrift für Historiche Forschung* 14 (1987), pp. 407-438, y *Staatsverfassung und Mächtepolitik*, Berlín 1979.

que hundía sus raíces en el Medievo y había encontrado prosecución en Salamanca, trasponiéndola al mismo tiempo en el Derecho natural racional secular de la Edad Moderna.

La redefinición de la paz estaba al mismo tiempo unida estrictamente a la profunda transformación de la sensibilidad y espiritualidad religiosa de los cristianos, en diferentes frentes. Al inicio de la guerra había estado aprobada, si no exaltada, por ambos partidos, viniendo a ser considerada como un deseo divino que habría al fin significado la victoria de la verdad. Cuando esto se reveló una ilusión y las motivaciones puramente políticas de la lucha entre las potencias europeas se impusieron, entre los cristianos se produjo una crítica radical de la guerra. El cambio repentino salta a la vista particularmente en la propaganda de las hojas volantes que del primero al último día acompañaron los acontecimientos bélicos. En el inicio estaban dominadas por las ilusiones y los textos que difamaban al adversario, llamando a la lucha decisiva, pero desde la mitad de la década de 1630 resultan siempre más frecuentes las prefiguraciones del Cristo sufriente, rodeado de teólogos y políticos que disputan entre ellos, incapaces de ponerse de acuerdo.

La desconfesionalización de la política que se cumplió en el curso de la guerra no significó evidentemente un alejamiento general del cristianismo. También en esta preocupación la secularización fue un proceso extraordinariamente complejo que permanece ligado al desarrollo interno del cristianismo. El distanciamiento de la guerra religiosa y de la instrumentalización confesional de la política que había producido esta guerra habían estado vinculados confesionalmente, pero eran comunes a todas las confesiones.

# Capítulo IX

## *Ilustración*

Tradicionalmente se ha considerado que, tanto el impulso inicial como la influencia predominante de la Ilustración correspondieron a los escritores franceses del XVIII. Estos se habrían inspirado en Locke, Newton y Bayle, y su identidad de grupo se resumiría en el término francés de *philosophe*, que los contemporáneos utilizaron para referirse a los intelectuales y liberales de París de mediados de siglo. La figura central sería Montesquieu (1689-1755), cuyas *Cartas persas* (1721), propusieron los futuros temas a debate y cuyo *Espíritu de las leyes* (1748) fue citado ampliamente en las revoluciones de las Trece colonias y francesa. Junto a este filósofo, se encuentra Voltaire (1694-1778), más desordenado en sus escritos, pero con relaciones por toda Europa y, finalmente, Rousseau (1712-1778), el más excéntrico de los tres; propuso la reforma de la educación (*Emilio*, 1762) y es considerado romántico temprano (por su novela *La nueva Eloísa*, 1761).

Las últimas investigaciones han demostrado que la Ilustración no se reduce solamente a Francia. Franco Ventura ha contribuido a aclarar la Ilustración en Italia, lo que ha despertado interés por figuras como Vico (1688-1744), Galiano (1728-1787) o Beccaria (1738-1794). Existen evidentes paralelismos con el mundo de habla germana, cuyos pensadores más destacados (Kant, 1724-1804; Mendelssohn, 1729-1786; Herder, 1744-1803) se distanciaron de la lógica cartesiana y la racionalidad típicamente francesas en ciertos aspectos clave. En el campo literario, Lessing (1729-1781) se pronunció enérgicamente en contra de la norma de cultura gala, mientras que escritores visionarios como Goethe (1749-1832) y Schiller (1759-1805) emprendieron una exploración del yo interior irracional que derivó, con la colaboración de Herder, en el movimiento literario y musical de afirmación

y rebeldía conocido como *Sturm und Drang* ("tormenta e impulso"). Así, a pesar de que la Ilustración alemana contrajo deudas notorias con la francesa, recibió igualmente influjos de los filósofos escoceses como Thomas Reid (1710-1796), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) y Adam Ferguson (1723-1816).

Ante este panorama podríamos afirmar que cualquier definición única y concisa sobre la Ilustración resultará vaga, de manera que podemos concebirla como un conjunto de corrientes distintas, que ni siquiera son siempre compatibles; algunas corrientes forman un núcleo central, rodeado por una serie heterogénea de opciones cuya significación queda ya abierta a interpretación [1].

## 9.1. *Interpretación general*

En 1981 se publicó una colección de ensayos que pretendía definir la Ilustración desde un punto de vista nacional o, por lo menos, dentro de las estructuras subyacentes o contextos políticos diferentes de las distintas zonas europeas. Sin embargo, el enfoque "nacionalista" forzosamente tuvo sus limitaciones dado que la mayor parte de la Europa culta de la época aspiraba a desarrollar sus perspectivas cosmopolitas, a viajar y aprender otras lenguas, etc. [2], y, por consiguiente, podemos extraer características comunes y generales a todos estas visiones nacionalistas:

[1] Una sistematización de los principales enfoques desde los que se ha estudiado la Ilustración puede encontrarse en D. Outram: *The Enlightenment*, Cambridge 1995, pp. 3-13, y R. Porter: *The Enlightenment*, Basingstoke 1990; ambos libros cuentan con una amplia bibliografía comentada. Con todo, la bibliografía más completa y clasificada sobre los diversos temas de la Ilustración se encuentra en V. Ferrone y D. Roche (eds.): *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid 1998. Una colección de textos sobre el tema: *Che cos'è l'illuminismo?*, Milán 1997, con introducción de A. Tagliapietra.

[2] R. Porter y M. Teich (eds.): *The Enlightenment in National Context*, Cambridge 1981. Para Italia, véanse los trabajos de F. Venturi: *Settecento Riformatore*, 5 vols., Turín 1969-1991. Un repaso de las características principales de la Ilustración alemana, T. C. W. Blanning: *Reform and Revolution in Mainz, 1743-1804*, Cambridge 1974, pp. 1-38; J. B. Knudsen: *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge 1986, pp. 3-30; F. Kopitsch (ed.): *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, Munich 1976. Sobre la Ilustración escocesa, véase el artículo de J. Robertson: "The Scottish Enlightenment", *Rivista Storica Italiana* 108 (1997), pp. 667-697, y su innovador enfoque supranacional en: "The Enlightenment above national context: political economy in eighteenth-century Scotland and Naples", *Historical Journal* 40 (1997), pp. 667-697.

- Los conocimientos lingüísticos y el entusiasmo viajero, tan comunes entre las elites, fortalecieron el aprecio mutuo de sus miembros y alimentaron una "república de las letras" internacional. El declive del latín como lengua, obligó a la traducción y comunicación intercultural. El francés apareció como lengua principal.
- El modo de concebir la estructura y el desarrollo del saber fue heterogéneo. En tanto que un solo individuo todavía podía dominar la mayor parte del saber propio de la cristiandad occidental, la construcción de sistemas gnoseológicos siguió siendo una preocupación comprensiblemente habitual entre los eruditos: si aún Leibniz (1646-1716) intentó sistematizar la ciencia de la moral, los *philosophes* adoptaron una posición diferente, especialmente después que el abate Condillac (1714-1780) desacreditara la metafísica; no obstante, el matemático D'Alembert (1717-1783) no se oponía a una sistematización y en el discurso preliminar de la *Enciclopedia* escribió un mapa del saber en el que intentaba ordenar las disciplinas mayores. Otros pensadores se concentraron en campos más limitados con Jean Philippe Rameau, *Tratité de l'harmonie réduite à ses principes naturels* (1722) para divulgar su concepción sistemática de la música. Con todo, la tendencia de los pensadores ilustrados fue la de abandonar el ideal de un "corpus global" del saber que reposa sobre un conjunto único de principios, según se había establecido por Descartes un siglo antes [3].
- La civilización grecorromana siguió despertando admiración, pero no contribuyó a promover ningún objetivo compartido en toda Europa. A partir de entonces, lo importante fue la aplicación de la razón a través de la observación empírica.

Para comprender estas características generales es preciso recordar que el siglo XVII se había caracterizado por una variedad desconocida hasta entonces. El cosmos unificado y empíricamente organizado en la Edad Media se había desintegrado durante el Renacimiento, aportando a la vida humana un nuevo elemento de elección. Para Descartes, postura original, la duda era la única certeza. Sin

[3] R. DANTON: "Philosophers trim the tree of knowledge: the epistemological strategy of the Encyclopédie", en *The Great Cat Massacre and the Other Episodes in French Cultural History*, Harmondsworth 1985, pp. 185-207.

embargo, la actitud general del siglo XVII no siempre tuvo esa originalidad. El hombre buscó la seguridad eligiendo entre corrientes alternativas de la época. Así pues, el hombre del XVII fue pluralista: se vio obligado a optar y elegir, ya fuera en lo religioso (diversas confesiones), como en lo filosófico o en lo social, etc. Todas las alternativas se caracterizaron por la finalidad que estableciera Descartes: llegar a un sistema completo y seguro basado en axiomas y dogmas apriorísticos. Mediante la libertad de elegir, el hombre amplió enormemente las posibilidades de estructurar su vida, al menos teóricamente, pues, en realidad, la elección estaba limitada por su situación inmediata [4].

El siglo XVIII suele conocerse como Ilustración o Siglo de las Luces. Eso no significó que el hombre empezara a pensar lúcidamente por primera vez, sino que inventó una nueva forma de utilizar su capacidad de razonar. La importancia del nuevo enfoque lo comprendieron los coetáneos. Así, D'Alembert defendió que el *esprit de système* del siglo XVII tenía que remplazarse por un *esprit systématique,* con lo que estaba apuntando a la verdadera esencia del problema [5]. A pesar de la inquietud y variedad del siglo XVII, se caracterizó por una actitud general: la creencia de que el mundo debía entenderse como un sistema deducido de algunos axiomas o dogmas inmutables a priori. La época barroca dejó multitud de modelos: los sistemas filosóficos de Descartes y Spinoza, la monarquía absoluta, las confesiones religiosas (calvinismo, luteranismo, catolicismo). La Ilustración fue una forma, una contingencia estructural de su ser praxis –como dice Foucault– propia "de una ontología crítica de nosotros mismos". Esta ontología no es concebida como una teoría, sino como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en que la crítica de lo que nosotros somos, es análisis histórico de los límites que son puestos a prueba para ver si podemos traspasarlos.

El objetivo de la estrategia crítica de la Ilustración fue el acercamiento asintótico y gradual, mediante el rechazo a ser gobernados en nombre de ciertos principios, en vista de tales objetivos y a través de procedimientos premeditados. La Ilustración, desde este punto de vista, no es un sistema de valores transmitidos por una tradición, sino un modo de ver que pertenece a cada hombre que ha experimentado y comprendido la contingencia estructural de su ser. En este sentido fue radical y, hasta se puede decir, ontológico, que sigue el camino

4 E. Cassirer: *Filosofía de la Ilustración*, México 1993 (4ª reimp.), pp. 20-27.

5 J. B. D'Alembert: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Madrid 1953, pp. 33-75.

ilustrado de la tolerancia, fundada sobre el hecho de que, como decía Voltaire, "estamos todos compuestos de debilidades y errores". O sea, la imposibilidad, para el sujeto, de asumir una posición válida a priori en los enfrentamientos ante el mundo y el tiempo en que se vive. La forma de vida de la Ilustración consiste en invitar al hombre a tomar conciencia de la condición inevitablemente autorreferencial de todas sus prescripciones, también de aquellas de un escepticismo radical; de ahí las paradojas filosóficas que comporta.

## 9.2. *La forma de conocer del ser humano*

La cuestión del hombre se volvió un tema central en el siglo XVIII. El estudio del hombre en sociedad despertó menos controversia, aunque, en última instancia, estuvo más cercano a los intereses centrales de la Ilustración europea; se trata del análisis sistemático y detallado del funcionamiento de la sociedad humana en tanto que tal. Se lo denominaba con nombres como "ciencia del hombre" o "filosofía moral" e intentaba sistematizar como disciplina científica la reflexión moral sobre la naturaleza del hombre. Hume trató de explicar históricamente este nuevo antropocentrismo como una especie de progresión natural de las ciencias que, según registraba la historia, había ocurrido más de una vez; las primeras en desarrollarse fueron las ciencias naturales, seguidas después por los "sujetos morales". La "ciencia del hombre" incluía lo que hoy desglosamos como psicología, ética y religión, además de numerosos elementos de jurisprudencia, política, economía, historia; pero podría definirse también de otro modo: se ocupaba de la sociedad civil, del fundamento moral de los derechos y obligaciones del ciudadano y de cómo progresar hacia la prosperidad [6]. La comparación intercultural fue un material idóneo para poner de manifiesto cuáles eran los problemas y condicionantes de la sociedad moderna, incluyendo el individualismo o la influencia del medio. Entre las contribuciones a la "ciencia del hombre" deben incluirse obras como *Los Viajes de Gulliver* de Jonathan Swift (1726) o *La flauta mágica* de Mozart (1791), etc.

6 F. L. Baumer: *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, México 1985, pp. 158-179.

*Naturaleza humana*

El tradicionalismo afirma que el concepto de "humanidad" y, por tanto, el concepto de naturaleza humana es una mera ilusión. En el mejor de los casos se trataría de una proyección de lo simple en lo complejo, de lo pequeño en lo grande, de lo poco en lo mucho y, en el peor, sería una abstracción vacía de todo contenido. El tradicionalismo afirma que los seres humanos solo existen como miembros de un grupo. En consecuencia, su naturaleza es colectiva y contingente. Se trata de entidades incrustadas en la naturaleza y en la historia. La vida humana, si aspira a tener un sentido como tal, necesita de un mundo moral permanente y preexistente. La razón no puede aislarse de las personas que razonan, de las tradiciones, de los límites y de las creencias que forman parte del mundo en el que todo razonar acontece. En realidad, los prejuicios que los ilustrados querían silenciar eran, para alguien como E. Burke, la única base firme desde la cual desarrollar la certeza que precisamos para vivir nuestras vidas [7].

Aunque en un sentido distinto, también los racionalistas del XVII y sus herederos ilustrados se interesaron por las narrativas del progreso humano. De Grocio a Kant, todos estos autores empezaron en el mismo punto: el estado de naturaleza. Todos comenzaron con una imagen presocial del hombre, con una narrativa cuidadosamente construida de cómo eran los hombres antes de entrar en la historia y, a partir de aquí, derivaron una imagen inversa del cuál sería su futuro en caso de desarrollar las opciones que la razón les brindaba.

Esta idea de sensibilidad natural (esto es, que los hombres son "animales políticos") había dado suelo y sustento a la explicación medieval sobre los orígenes de la sociedad y, por tanto, a la concepción cristiana de ley moral a partir del siglo XIII. El edificio escolástico (particularmente las construcciones levantadas por los dominicos y jesuitas españoles de los siglos XVI y XVII, cuyas obras influyeron en Hobbes y Grocio) se había levantado desde la atribución de un sentido interno presupuesto en todos los seres humanos, un sentido implantado por Dios. Para los escolásticos, este sentido interno tenía la forma de un conjunto de preceptos: la ley natural. Estos preceptos permitían a los hombres distinguir el bien del mal, lo natural de lo antinatural y, puesto que vivir en comunidad era lo natural, estos mismos preceptos eran los responsables de la reunión de los hombres en sociedad.

[7] A. Pagden: *La ilustración y sus enemigos*, Barcelona 2002, pp. 34-35. Fundamental para entender el tema.

Para Hobbes, la mala filosofía es el origen de todo conflicto ideológico. Por tanto era preciso deshacerse de Aristóteles y de todo el canon de escritores antiguos y cristianos a partir del cual los escolásticos levantaron sus sistemas, y esto significaba, en primer lugar, abandonar la vieja concepción tomista de los sentidos innatos. No es extraño que encontremos a Locke explicándonos (en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*) por qué hubo que ponerse a:

> considerar las facultades del discernimiento humano tal y como son aplicadas en el conocimiento de los Objetos a los que se refieren, y daré por bueno el esfuerzo invertido si con este sencillo método histórico puedo dar explicación de los modos en que nuestro entendimiento llega a obtener esas nociones que poseemos de las cosas (*An Essay Concerning Human Understanding*, p. 44).

El resto del libro lo ocupó en demostrar que no poseemos principios innatos para nuestra comprensión del mundo. Por eso se suele decir que Locke criticó las ideas innatas de Descartes, pero en realidad iba contra la escolástica. Locke estaba hablando de nuestras percepciones del mundo natural y no de nuestra comprensión de las cualidades morales. Una vez que Locke terminó su tarea, nadie tuvo interés en tratar de reconstruir el viejo edificio escolástico de la ley natural. Desde luego, el escepticismo en cualquiera de sus múltiples formas ha sido una de las escuelas filosóficas dominantes en el mundo antiguo. Con el auge de la cristiandad esta escuela fue silenciada. Esto fue así porque el cristianismo tenía respuesta para todo. Es la razón por la que Grocio, Hobbes y Locke habrían decidido desarrollar sus teorías del derecho en sociedad tomando como punto de partida una historia hipotética de las acciones humanas. Es preciso contar con una explicación de cómo hemos llegado a ser lo que somos si queremos deducir una moral universal y sus principios políticos partiendo de un mundo en que no hay más ley natural que el derecho a la autopreservación, es decir, una ley que puede ser considerada como válida para los pueblos más diversos.

## *Hombre y sociedad*

Jean D'Alembert escribió en el "*Discurso preliminar*" a la *Enciclopedia* una genealogía de lo que él mismo identificaba como Ilustración [8]. En el transcurso del siglo XVIII, la imagen hobbesiana de la sociabilidad humana era descrita co-

[8] El *discurso preliminar* está publicado en Buenos Aires 1975, por C. Berges y A. Rodríguez Huéscar.

mo una filosofía de origen epicúreo. Desde finales del XVII, los epicúreos describían al hombre como un ser movido por el egoísmo, para evitar el dolor utilizaba la razón. Pero calumnias aparte, Hobbes estaba en deuda con Epicuro en un sentido filosófico. Los epicureístas aceptaban en términos generales que la principal pasión humana era el amor a sí mismo, y de ahí que la prioridad permanente de todo ser humano fuese la de evitar el dolor y agrandar el placer. Los epicureístas partían de una concepción del ser humano como individuo y de las relaciones entre los hombres como un proceso de optimización respectiva de sus intereses particulares. En definitiva, el epicureísmo constituía "el sistema egoísta de la moral" tal y como lo llamó Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral*.

Después de Westfalia surgió una nueva generación que empezó a cuestionar la supuestamente irrefutable explicación que la "filosofía mecanicista" había dado sobre los orígenes de la sociabilidad humana. La debilidad teórica principal de las concepciones de "lo humano" que habían aportado tanto Hobbes como Grocio era que exigían aceptar una visión demasiado reductora de la personalidad humana; esto es, algo que empezaron a señalar (desde Shaftesbury a Habermas) la mayoría de los críticos [9]. Por supuesto, Hobbes trató de remediarlo con su larga discusión sobre la religión en la segunda parte del *Leviatán*. Pero lo que hacía falta en ese momento era una explicación más profunda y generosa acerca de la psicología humana, que desmontase las explicaciones anteriores sobre la sociabilidad humana y la ley natural [10].

La primera persona que lo hizo fue Samuel Pufendorf, en su obra *De iure naturae et gentium* (1671), que influyó notablemente en los teóricos del XVIII. Lo que Pufendorf hizo fue describir la ley de la naturaleza como una forma en sí misma de sociabilidad [11]. La descripción que Pufendorf ofrece sobre los orígenes de la sociedad se asemeja a las de Grocio o Hobbes. Si bien, para estos, las sociedades solo evolucionan técnicamente, permaneciendo estáticas en términos morales, para Pufendorf estas sociedades deben ser consideradas como personas morales. Según su propia descripción, cada una de estas sociedades es

9 J. HABERMAS: *Teoría y práxis. Estudios de filosofía social*, Madrid 2002, pp. 78 ss.

10 D. ROCHE: *Les republicains des lettres: gens de culture et lumières aux XVIIIème siècle*, Paris 1988, y *France in the Age of Enlightenment*, Cambridge (Mass.) 1994.

11 V. FIORILLO: *Tra egoismo e socialitá. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Nápoles 1992, pp. 155-166.

una “persona singular con entendimiento y voluntad, capaz de realizar acciones que le son propias, distintas de las acciones de los individuos”. Mediante un acto de voluntad, o mejor, mediante una sucesión de actos de este tipo, la humanidad ha conseguido hacer realidad no un ser artificial, sino natural, un ser dotado de sus propios atributos morales.

Lo que Pufendorf quiso hacer fue conferir al hombre civil el estatus de una criatura moral natural. Así renunciaba en la práctica a la distinción entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, abriendo al mismo tiempo el camino hacia un concepto universal de la humanidad que sustituyera el rígido e inverosímil psicologismo de sus predecesores. Lo crucial, dentro del giro que iba a tomar el discurso sobre el derecho natural en el siglo XVIII, es que el hombre estaba inclinado por naturaleza a la benevolencia para con sus congéneres, precisamente porque reconoce en ellos un valor compartido. El propio Pufendorf trató de representar la distancia que le separaba de Hobbes y Grocio en términos de una oposición entre el epicureísmo y estoicismo. Toda la teoría de la sociabilidad de Pufendorf se construye en torno a un pasaje tomado del *De beneficiis* de Séneca (IV, 18). Hay determinadas formas en las que aquello que llamamos Ilustración ha estado impregnado de estoicismo [12]. El estoicismo ofrecería una visión integradora, no divisible, de cuerpo y alma. Esta imagen que reconcilia la humanidad con la naturaleza y, en particular, con el mundo social que ella misma había creado, es lo que hacía imposible el tipo de cálculo racional propio de la psicología individualista de Hobbes. Aquí estaba la fuerza de Pufendorf, según el cual los hombres corren el mismo peligro ante la ausencia del reconocimiento explícito de su valor como personas que ante el abuso físico en sí mismo.

## 9.3. *El estudio de la naturaleza y el nuevo método científico*

La Ilustración fue un fenómeno cultural fundado en la práctica universal de la utilización de la razón humana en todos los campos, a la que se le concedió una autonomía y unas posibilidades cognitivas para la emancipación del hombre por el hombre que nunca antes le habían atribuido. No obstante, no se puede reducir el pensamiento ilustrado a la razón científica o a un episodio del nacimiento de la ciencia moderna en Occidente.

12 A. Pagden: *La ilustración y sus enemigos*, *op. cit.*, pp. 55-60.

*Conocimiento y naturaleza*

A lo largo del siglo XVIII se había elaborado el modelo de conocimiento que hundía sus raíces en la matemática y la física mecánica y asumió las características de esas ciencias. El nuevo ideal gnoseológico consistía en la conceptualización matemática del mundo fenoménico y, por consiguiente, en el rechazo del mundo aristotélico. En esta labor de secularización de la ciencia humana, el frente teológico fue compacto. Diderot, polemizando contra el principio escolástico del conocimiento, discutió las dos grandes vías del racionalismo del siglo anterior. La línea leibniziana había pretendido descomponer en factores cualquier contenido de la conciencia, de acuerdo al método general del análisis infinitesimal. La cultura francesa –por el contrario– intentó responder a este mismo problema soldando objeto y sujeto en el conocimiento, apoyándose en Locke y radicalizando la teoría empirista. Locke mantuvo la separación entre sensaciones y reflexiones. Sin embargo, Condillac fue mucho más lejos al afirmar que todos los actos psíquicos son el producto de las sensaciones. De esta manera enraizaba el conocimiento en la sensación; es decir, unió el aspecto gnoseológico al psicológico. Esta fue la gran novedad del empirismo ilustrado. La sensación marca la frontera entre el mundo corpóreo y el anímico; pero una vez que se rebasa esta frontera no es menester, dentro de la dimensión de los psíquico, ningún recurso nuevo ni ninguna nueva creación. Lo que decimos que son nuevas creaciones solo son transformaciones de los elementos de la sensación. El concepto mismo de "principio", que se impone en el siglo XVIII, renuncia al carácter absoluto que se arrogaban los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. El conocimiento se contenta con una validez relativa. En razón de esta relatividad, el principio dependerá del estado y de la forma de la ciencia:

> El punto en que hay que mantenerse en la investigación de los principios de una ciencia –dice D'Alembert– se halla establecido por la naturaleza de la misma, es decir, por el punto de vista desde el cual considera a su objeto [13].

El concepto de naturaleza desempeñó un papel importante en las versiones que intentaban popularizar las cuestiones claves del pensamiento y de la ciencia, y que se convertían con ello en centro de atención de la opinión contemporánea. El mismo estatus del conocimiento sobre el mundo físico era objeto de

[13] Citado por E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 38.

controversia. Por un lado, la doble referencia como "historia natural" o "filosofía natural" a lo que hoy son las ciencias físicas y biológicas no recoge tan solo un problema de terminología, sino que muestra la unidad esencial de todas las formas de conocimiento (es decir, filosofía), vertebradas a su vez por la teología. Junto a la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. No existía la presunción de que el universo, ordenado por la divinidad, tuviera que ser diferente del mundo natural, regido por las leyes universales de la naturaleza. Así, la obra de Linneo (1707-1778) que clasificó los seres vivos, se podía entender como un paso hacia el descubrimiento de la creación divina. Algunos pensadores entendían que el conocimiento del mundo físico era la menos fiable de las "filosofías".

El problema planteado por el Renacimiento parecía encontrar su solución definitiva en la Ilustración. Galileo y Kepler habían concebido la idea de ley natural en toda su amplitud, en toda su significación metódica fundamental, pero no pudieron aplicarla más que en algunos fenómenos concretos. La obra de Newton fijó con claridad la ley cósmica fundamental a través de su ley de la gravitación universal. No menos importantes que los resultados de su investigación fueron las máximas que estableció en sus *regulae philosophandi*.

### *La revolución científica de Newton*

Durante el siglo XVIII surgió el punto de vista según el cual el cambio científico se caracteriza por algo análogo a la revolución que altera las estructuras sociales y la organización política de los estados. La identificación de una revolución científica newtoniana no significa que Newton fuese el único en producir el cambio revolucionario que se asoció a su nombre. Los orígenes de la revolución se retrotraen hasta el siglo XVI. Ahora bien, no cabe duda de que Newton, en sus *Principia*, trató de precisar qué era exactamente la revolución científica. Los *Principia* no fueron revolucionarios por su objetivo, consistente en aplicar la matemáticas al estudio de la filosofía natural, ya que esto se había hecho con Galileo y Kepler y además las dos áreas estudiadas por Newton (la mecánica racional y el movimiento de los cuerpos celestes) ya habían sido sometidas a análisis matemáticos desde los griegos, sino que lo realmente nuevo fue el hecho de que mostraba nuevos modos de análisis en los que podían resolverse tanto los problemas tradicionales como los de nuevo cuño.

Efectivamente, uno de los aspectos más sobresalientes del pensamiento científico de Newton fue la estrecha relación que media entre las matemáticas y la ciencia física. Los "principios de la filosofía natural" que Newton desarrolló en sus *Principia* son principios matemáticos. Su exploración de las propiedades de diversos movimientos, bajo condiciones dadas de las fuerzas, se basa en las matemáticas y no en experimentos e inducciones. Sus ensayos de matemáticas tienden a expresarse frecuentemente con el lenguaje de los principios de la física del movimiento. Esta mezcla de dinámica y matemáticas constituye otro de los rasgos originales de Newton [14]. Aparece como un empirista matemático por cuanto creía que tanto los postulados básicos como los resultados finales expresados numéricamente coincidían con el mundo real. Ahora bien, tal objetivo se alcanzaba mediante un tipo de pensamiento que, en su opinión, se hallaba en el discurso matemático y no en el de la física. De esta manera, las matemáticas servían para disciplinar la imaginación creadora, así como para dotar a esa imaginación creadora de nuevos y singulares poderes. Así, por ejemplo, lo que permitió a Newton descubrir el significado de las leyes de Kepler y mostrar las relaciones entre la ley de áreas y la ley de la inercia, fue la extensión de su potencia intelectual mediante las matemáticas y no algún tipo de intuición física o filosófica.

La relación entre las matemáticas y la realidad física en la ciencia exacta de Newton se observa con claridad en la respuesta que dio a Leibniz con motivo de la crítica que este formuló sobre el tema. Newton decía –respondiendo a Leibniz– que negar la gravitación universal sería legítimo tan solo acudiendo a los argumentos dados por él y retrotrayéndose a sus premisas, que eran una combinación de descubrimientos empíricos y matemáticos. No bastaba con decir que la idea de la gravitación universal no era filosóficamente aceptable, sino que era imprescindible examinar los pasos dados por Newton hasta formular la teoría. Al hacerlo, se observa que existe una diferencia profunda entre "hipótesis metafísicas" y "filosofía experimental". Asimismo, Newton negaba tajantemente la importancia de los "milagros" para su filosofía natural, en el sentido de suspensión de las leyes ordinarias de la naturaleza, negando haber reintroducido en la ciencia "cualidades ocultas" de la filosofía aristotélico-escolástica. La propia gravedad no era "oculta", aunque lo fuese la causa, en el sentido de que todavía se nos escapa [15].

[14] I. B. COHEN: *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*, Madrid 1983, pp. 71-72.

[15] *Ibidem*, p. 82.

Según el estilo newtoniano de los *Principia* –afirma Cohen– la física se enfrenta al problema de cómo pasar de los sistemas matemáticos a la realidad física o de los "principios matemáticos" de tales sistemas a los "principios matemáticos de la filosofía natural". En la conclusión al escolio de la sección 11 del libro primero de los *Principia*, Newton exponía claramente las reglas para pasar de las matemáticas a la física de los sistemas imaginarios de la filosofía natural:

> En matemáticas, lo que hay que hacer es investigar las magnitudes de las fuerzas y aquellas razones que se siguen de cualesquiera condiciones que se puedan suponer. Luego, al pasar a la Física, dichas razones se han de confrontar con los fenómenos a fin de hallar qué condiciones de las fuerzas se aplican a cada clase de cuerpos atrayentes. Finalmente, será posible discutir con mayores garantías sobre las especies físicas, las causas físicas y las proporciones físicas de estas fuerzas.

Cada una de las frases de este párrafo corresponde a una de las tres fases sucesivas del método newtoniano defendido en los *Principia*.

## 9.4. *La razón y la disolución de la certeza*

La cuestión de la coexistencia pacífica de las diferentes confesiones religiosas se remonta a muy atrás. A mediados del XVIII, el debate intelectual en este campo se manifestaba vigoroso, se criticaban los milagros: así escribió un tratado en contra el racionalista David Hume (1748) y las dos contribuciones de Voltaire (*Tratado sobre la tolerancia*, 1763; *Cuestiones en torno a los milagros*, 1765), etc.

El desafío sistemático al monopolio eclesiástico de la verdad, posiblemente, alcanzó su punto de no retorno al iniciarse la publicación de la *Enciclopedia* (1751). La *Enciclopedia* estaba repleta de observaciones destinadas a hacer que el lector reflexionara de nuevo sobre numerosos aspectos de la administración eclesiástica y de la fe. Sin embargo, la tolerancia religiosa no se desarrolló ni amistosa ni sin fuerza en toda Europa. La mayor parte de las grandes pruebas a favor y en contra de la existencia de Dios se hallan enumeradas al final de la *Crítica de la razón pura*, de Kant. Como es sabido, Kant destruyó todas las pruebas "racionales" y, en obras posteriores, aportó una nueva prueba basada en la moral.

La revelación sobrenatural desapareció pronto como prueba primaria de la existencia de Dios, excepto en grupos religiosos como jansenistas y pietistas. La desconfianza en la revelación fue la marca de identidad de los deístas. La razón dejó en la sombra a la revelación en los debates sobre la existencia de Dios a principios del siglo XVIII. Esta fue la edad de oro de la teología racional o natural, cuando existía una firme confianza en el poder especulativo de la razón no solo para probar la existencia de Dios, sino también para descubrir los secretos de la naturaleza [16]. Al principio fue común subrayar y mezclar las pruebas ontológicas con las cosmológicas. Clarke se deleitaba en los métodos matemáticos para demostrar la existencia de Dios, su omnipotencia, sabiduría y beneficencia. Las doce proposiciones de Clarke, presentadas como axiomas, se reducían esencialmente a la prueba cosmológica, al razonamiento *a posteriori*, de un ser contingente a un ser necesario e inmutable [17]. Voltaire, basándose en Locke y en Newton, prefirió la prueba físico-teológica, también conocida como argumento a partir del designio [18].

La batalla de las pruebas cambió de escenario a mediados de siglo, cuando el pensamiento europeo evolucionó fuertemente hacia el empirismo. En este sentido, Hume ejemplifica este escepticismo. Hume se centró en dos cuestiones particularmente: la primera, concerniente al fundamento de la religión en la razón; la segunda, su origen en la naturaleza humana. Los asombrosos éxitos de los filósofos naturales constituían un incentivo para los contemporáneos de David Hume, que se interesaban por la psicología, la sociedad y la ciencia política. Los rápidos avances en el conocimiento del mundo científico dependían claramente del método científico, un tipo complejo de actividad intelectual que no era un resultado de la invención, sino un fruto de la evolución, no siendo aún plenamente comprendido incluso por quienes lo utilizaban con resultados brillantes. La perspectiva de adaptar dicho método al estudio de la naturaleza humana era tentadora.

El optimismo del XVIII no estaba justificado. Estaban fuera de lugar las esperanzas de que los métodos de la ciencia natural resolvieran los problemas humanos. Antes o después, la ciencia aplicada suministraría los medios de alcanzar casi cualquier fin que el hombre se propusiese, mas por lo que atañe a la cordura de

16 K. Haakonssen (ed.): *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in 18th-Century Britain*, Cambridge 1996.

17 F. L. Baumer: *El pensamiento europeo moderno...*, *op. cit.*, p. 182.

18 I. O. Wade: *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton 1969, pp. 113 ss.

las lecciones, la ciencia nunca dirá una sola palabra. Pero, incluso, en los tiempos de Hume, iba haciéndose cada vez más evidente que el intento de introducir el método científico en cuestiones morales y religiosas erraba el tiro. Solo aceptando su inmunidad al tratamiento científico podría explicarse la persistencia de agrias controversias sin solución acerca de las motivaciones humanas, los fundamentos del juicio y la obligación moral, las bases de la soberanía, los elementos de juicio que apoyan la creencia religiosa, etc.

Cuando el lector pasa de la filosofía natural del siglo XVIII a la filosofía moral, penetra en un área de incertidumbre en la que casi cualquier ligero matiz de opinión se defiende con argumentos aproximadamente de igual plausibilidad. En la tierra de nadie de las creencias y de los valores, las armas de mayor valor táctico eran las sátiras [19].

En 1739, Hume abría sus dos primeros volúmenes de su *Treatise* con una "Advertencia" acerca de las obras sobre moral, política y estética que vendrían a continuación en caso de que tuviera éxito su primera empresa. "El designio que me guía en la presente obra –dice allí– se explica de un modo suficiente en la Introducción". En dicha "Introducción", Hume manifiesta su intento de establecer una ciencia empírica del hombre que sirva de fundamento tanto a las ciencias prácticas por las que se interesaba especialmente, como a las teóricas [20]. Hume nos dice que la "ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las demás ciencias". En la "Advertencia" de los libros I y II del *Treatise*, Hume explica que "los problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos". Esta consideración sugiere que su teoría de las pasiones ha de ponerse en pie de igualdad que la lógica en la tarea de consolidar los fundamentos de las ciencias morales. Las relaciones que median entre las teorías de Hume acerca del entendimiento y las pasiones son complicadas.

A medida que evoluciona el sistema de Hume, la lógica y la psicología asumen funciones independientes. La moral, la estética y la política se basan directamente en la teoría de las pasiones. En otras palabras, en el libro II del *Treatise*, Hume formula los principios psicológicos a partir de los cuales han de derivarse las explicaciones de los fenómenos morales, estéticos y políticos. En el libro I,

[19] J. NOXON: *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid 1987.

[20] D. HUME: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid 2002, pp. 18-19.

desarrolla la teoría del significado y del conocimiento que ha de aplicarse directamente al análisis de los conceptos y los métodos de la filosofía natural, las matemáticas y la religión natural. Su interés en estas tres últimas disciplinas es crítico más que constructivo. No pretende desarrollar estas ciencias teóricas trabajando en ellas, sino que intenta más bien precisar el carácter lógico y los límites del conocimiento que en ellas tiene lugar.

El sistema filosófico que Hume había proyectado, inspirándose en Newton, era una aventura muy incierta. A la hora de aplicar el método experimental al pensamiento, sentimiento y acción humanos se plantearon dificultades técnicas abrumadoras. Además, cualquier intento de fijar *a priori* los límites del conocimiento humano, deduciéndolos de una teoría de la mente, es ajeno a los instintos empiristas de Hume; se trata de una perspectiva que solo le pudo atraer cuando estaba deslumbrado por el hechizo de Newton y cuando aún no se había aclarado y estaba inseguro de sí mismo.

*An Enquiry Concerning the Principles of Morals* no depende de ninguna teoría psicológica de la mente o de las emociones. Está escrita suponiendo que los sentimientos, actitudes y juicios morales constituyen una clase delimitada de fenómenos susceptibles de una investigación independiente. Paso a paso, la ciencia humeana de la naturaleza humana se fue transformando en una historia de los actos humanos. Tal vez, algún día las verdades acerca del hombre, aprendidas en el *Libro de los Hechos*, se hagan inteligibles con el sistema de un Newton de las ciencias morales. Es un honor al que Hume dejó de aspirar tras haber fracasado en *A Treatise of Human Nature*. Hume decidió que el estudioso de la naturaleza humana tenía más que aprender de la historia que del método experimental:

> La humanidad es hasta tal punto igual a sí misma en todas las épocas y lugares, que la historia no nos informa de nada nuevo o extraño a este respecto. Su utilidad fundamental consiste en mostrar los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando al hombre en todo tipo de circunstancias y situaciones y suministrándonos los materiales a partir de los cuales formar nuestras observaciones, familiarizándonos con las fuentes regulares de la acción y conducta humanas. Estas reseñas de guerras, intrigas, revueltas y revoluciones constituyen otras tantas colecciones de experimentos, con las que el político o el filósofo moral fija los principios de su ciencia, del mismo modo que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos a través de los experimentos que hace con ellos. Del mismo modo que la tierra, el agua y los otros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates son semejantes

> a los que tenemos en la actualidad ante nuestros ojos, los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a los que gobiernan el mundo en la actualidad [21].

## 9.5. *La esfera pública y sus límites*

La irrupción histórica de la inteligencia burguesa se realiza a partir del ámbito interior privado al que el Estado había reducido a sus súbditos. Sin renunciar a su carácter privado, el ámbito público se convierte en foro de la sociedad que hace prevalecer al fin el Estado conjunto y general [22]. Con cada paso dado por la Ilustración se va desplazando la frontera de las competencias que el Estado absolutista había intentando trazar tan cuidadosamente entre el ámbito moral interno y la política. El contenido del concepto de derecho no se funda en la esfera del mero poder y voluntad, sino en el de la pura razón. La ley, en un sentido original de *lex naturalis*, no puede reducirse nunca a una suma de puros actos de arbitrio. El concepto perfecto de ley presupone un mandamiento dirigido a la voluntad individual. Este mandamiento no crea la idea de derecho, sino que se subordina a ella.

### *Ley y moral*

Locke es el padre espiritual de la Ilustración burguesa. En 1670 escribió *Ensayo sobre el conocimiento humano*. En esta obra, que durante el siglo XVIII había de contar entre los libros sagrados de la burguesía moderna, trata de las leyes conforme a las cuales organizan su vida los ciudadanos [23]. Locke distingue tres clases de leyes: la ley divina, que es predicada por la naturaleza, y la revelación; la ley civil, es la ley del Estado, vinculada al poder coactivo; y la ley moral específica.

21 D. Hume: *Ensayo sobre el conocimiento humano*, Madrid 1965, pp. 83-84; E. Cassirer: *Filosofía de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 221-259: "La conquista del mundo histórico".

22 L. G. Crocker: "Interpreting the enlightenment: a political approach", *Journal of the History of Ideas* 46 (1985), pp. 211-230.

23 C. B. Macpherson: *La teoría politíca del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona 1970; R. Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid 1965.

Con estas diferenciaciones Locke somete a una revisión fundamental la relación de las leyes morales con las leyes estatales tal y como estaban configuradas en Hobbes. Mediante la separación entre ley divina y ley civil otorga de nuevo a las religiones un carácter vinculante legal y al mismo tiempo rompe y separa también, con esta división, el edificio levantado por Hobbes para justificación del Estado, compuesto por la ley natural y la ley político-estatal. Pero sin penetrar más al pormenor en estas cuestiones, orienta intencionadamente la atención hacia la tercera clase de leyes, que surge ahora sorprendentemente junto a la ley estatal y la ley divina. Se trata de la ley de los filósofos o bien, como él mismo llama, la "ley de la opinión pública".

Las leyes morales burguesas surgen en el ámbito interior de la conciencia humana. Aunque los ciudadanos han depositado en manos del Estado la plena disposición de sus propios poderes, de manera que no pueden proceder ya contra ningún conciudadano, poseen y conservan el poder espiritual del juicio moral. Hasta aquí, Locke está de acuerdo con Hobbes, pero son los ciudadanos quienes establecen libremente, mediante su aprobación o su rechazo, lo que debe ser considerado como virtud y lo que no debe ser estimado por tal. Las opiniones de los ciudadanos sobre la virtud y el vicio no permanecen ya dentro del campo de las creencias y pareceres privados; por el contrario, los juicios morales de los ciudadanos poseen de por sí un carácter de ley [24].

Sin autorización estatal, las leyes de la moral burguesa solo subsisten, como en Hobbes, de modo tácito y secreto, pero ya no están limitadas a los individuos en cuanto tales, sino que reciben su obligatoriedad general del tácito y secreto acuerdo de todos los ciudadanos. El titular de la moral secreta no es ya el individuo, sino la sociedad. Los ciudadanos no quedan ya subordinados exclusivamente al poder estatal, sino que constituyen conjuntamente una sociedad que desarrolla sus propias leyes morales, leyes que aparecen junto a las leyes del Estado. Con ello, la moral burguesa (de modo tácito y secreto) penetra en el ámbito de la vida pública, y al mismo tiempo queda en evidencia la segunda modificación que la moral de la convicción, defendida por Hobbes, sufre en manos de Locke: las leyes morales burguesas, vigentes en secreto, no están ya reducidas al campo de la convicción o las creencias, sino que determinan la moral

[24] R. Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*, *op. cit.*, pp. 69-98.

de las acciones. Los ciudadanos establecen ahora el valor de cada acción [25]. La legalidad de la ley filosófica no se basa en su contenido específico, sino en el acto voluntarista de su génesis. Pero no es ya el soberano quien decide; los ciudadanos son ahora quienes constituyen las leyes morales mediante su veredicto. Las opiniones privadas de los ciudadanos se elevan a la categoría de ley en virtud de la capacidad de censura que les es propia a estos. El ámbito privado y el público se excluyen entre sí tanto menos cuanto que este emana de aquel. Las leyes estatales actúan directamente mediante el poder coactivo del Estado, que se alza detrás de ellas y las respalda; la legislación moral alcanza su eficacia en el mismo Estado, pero de modo indirecto. La moral burguesa se convierte en un poder público, pero en sus consecuencias y repercusión es de carácter político, por cuanto que constriñe a los ciudadanos a adecuar sus acciones no solo a las leyes del Estado, sino también y sobre todo a la ley de la pública opinión. Con ello se creó un nuevo acceso a la diferenciación crítica de moral y política.

En este sentido, dos formaciones sociales dieron en el continente europeo un cuño decisivo a la época de la Ilustración: *las logias masónicas y la "opinión pública*". Durante el siglo XVIII se formó una elite social de burgueses, nobles descontentos, banqueros, ilustrados, funcionarios, etc., que perseguían intereses distintos, pero que tenían unos mismos objetivos, que no podían realizar en el seno de las instituciones del Estado absolutista. Sobre la base de esta comunidad se construyó una esfera de intereses extra-estatales, que no tuvieron cabida dentro del Estado absolutista. La tensión entre la creciente importancia social de este grupo, por una parte, y la imposibilidad de otorgar una expresión política a sus ambiciones e intereses, por otra, determinó la situación histórica en la que se constituyó la nueva sociedad.

La separación crítica entre moral y política, tan invocada por la "inteligencia" burguesa, se deduce de esta diferencia y al mismo tiempo la agudiza y agrava. Desconectados en conjunto de la política, los hombres de la sociedad se reunieron en lugares totalmente "apolíticos" como las bolsas de comercio, los cafés o academias, en cuyo seno se daba nuevo cultivo a las ciencias sin estar sometido a la autoridad eclesiástico-estatal. Así, dentro del Estado absolutista, la nueva sociedad creó sus instituciones, cuyas tareas (toleradas o no) eran tareas

[25] C. B. Macpherson: *La teoría politíca del individualismo posesivo...*, *op. cit.*; R. Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*, *op. cit.*

sociales. Todos estos entramados sociales de este nuevo estrato ganaron con ello un carácter político potencial y el Estado vio amenazado, desde esta dirección, el monopolio de su legislación, por lo que la emprendió contra las instituciones de nuevo cuño.

*La Masonería*

Las logias de los masones configuraron un poder indirecto en el seno del Estado absolutista. La libertad frente al Estado existente, más que la igualdad social, constituía el verdadero objetivo político de las logias burguesas. Ciertas prácticas ilustradas masónicas, como las elecciones, el régimen mayoritario, los discursos dirigidos por los cargos electos proclamaban una ideología de igualdad y mérito cuyos orígenes se hallaban en el aumento del poder parlamentario. La masonería podía dar concreción a ideales abstractos como los de la razón, igualdad o autogobierno.

Los fundadores de la Masonería establecieron un doble frente de batalla: contra los Estados y contra las Iglesias dominantes. En la Masonería se realizaba socialmente la doctrina moral burguesa. El secreto cumplía una función protectora. Los masones decían que no perseguían fines políticos, pero el secreto era la línea fronteriza que dividía la moral de la política; además, el secreto tenía otra función: la de cohesionar de manera genuina al mundo burgués desde el punto de vista social. El misterio de las logias radicaba en el nimbo que irradiaba de ellas. En el secreto residía el augurio, la promesa de llegar a ser partícipe de una vida nueva, mejor y no conocida hasta entonces. La participación en el secreto mantenía despiertas una desconfianza y una cautela imprecisas frente a los que se hallaban fuera. Cuanto más profundamente se hallaba iniciado, tanto más ganaba el masón en influencia y valía siempre de cualificaciones puramente internas de la sociedad.

Bajo el signo del misterio masónico surgió el armazón social de la internacional moral, formada por los comerciantes y los viajeros, los filósofos, emigrantes, etc. Las logias se convirtieron en el más poderoso instituto social del mundo moral en el siglo XVIII. El cosmopolitismo masónico implicaba que las logias de todas las principales ciudades pudieron recibir visitantes de cualquier lugar, tanto de occidente como de las colonias, y mantener correspondencia con el mundo entero y al mismo tiempo ver el Estado como el lugar donde deberían recompensarse la

virtud y el mérito. De esta manera, las logias se convirtieron en escuelas de gobierno, lugares donde los impulsos reformistas podían dirigirse al entorno particular de cada uno, pero con posibilidad de afectar al mismo Estado.

Educación y propaganda fueron por sí solos medios insuficientes para alcanzar el fin último moral. Para lograr el triunfo del bien sobre el mal era necesaria la acción política práctica. El programa de acción política consistía en la ocupación callada del Estado [26]. La creciente importancia de la nueva elite exigía una nueva forma política. En ambos planos, esto es, en el del reino de la crítica y en el de las logias, los ciudadanos combatieron con métodos indirectamente políticos para imponer un nuevo estado de cosas [27].

*La opinión pública*

Entre los conceptos de la cultura política de la Ilustración está el de "opinión pública". Las personas ligadas al movimiento de las Luces fueron los creadores de dicha expresión, que se utilizaba para indicar la orientación que una parte importante de la población mantenía respecto a cualquier cuestión de valor general. El surgimiento de la "opinión pública" fue percibido por los políticos como un factor influyente. La importancia de esta idea ha sido puesta de manifiesto por Koselleck y por Habermas. La tesis de Habermas según la cual el nacimiento de la opinión pública ilustrada estuvo ligado al nacimiento de un espacio público burgués diferente del de la representación del poder de la corte nos parece una idea muy acertada [28]. Si para Locke la opinión pública indicaba el acuerdo tácito entre los miembros de una sociedad acerca de lo moralmente bueno o malo, a finales del siglo XVIII significaba su referencia a

[26] S. SCHAMA: *Patriots and Liberators: Revolution in the Netherlands 1780-1813*, London 1977, pp. 76-87; M. SONENSCHER: "Enlightenment and Revolution", *The Journal of Modern History* 70 (1998), pp. 371-383; J. A. FERRER BENIMELI: *La Masonería en el siglo XVIII*, Madrid 1980, cap. 1, y, del mismo autor: *Masonería, Iglesia e Ilustración*, 4 vols., Madrid 1977, I, pp. 13-25.

[27] G. GIARRIZZO: *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venecia 1994.

[28] J. HABERMAS: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfort 1995 (1ª ed., 1962). Existe edición en castellano: J. HABERMAS: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona 1994.

asuntos de la vida política, desde la administración de la justicia hasta la vida económica o las medidas adoptadas en política exterior.

El auge de la opinión pública como elemento político estuvo acompañado del declive del sistema absolutista. La apelación a la sociedad con la idea de transformar su opinión en opinión pública capaz de actuar sobre las instituciones fue un claro desafío a la tradición que cimentaba la Monarquía absoluta. El instrumento de esta movilización fue la imprenta. Entre los escritores que descubrieron la importancia de apelar a sus lectores para provocar sus efectos, destaca Voltaire. El tema de la opinión pública enlaza con el problema de la libertad de prensa y el creciente interés de la sociedad por la cultura impresa.

### *Las Academias*

En nuestra opinión, otra institución propia del mundo ilustrado que compartió características con las dos organizaciones sociales anteriores, fueron las *Academias*. Las Academias tuvieron su origen en el espíritu humanista del siglo XVI, pero experimentaron una transformación cuando estos valores comenzaron a ser apartados ante la imposición de una nueva práctica política y de comportamiento cortesano del Barroco. Durante la segunda mitad del siglo XVII su número creció de tal manera que bien se puede afirmar que surgió la "*república de las letras*" y que mantuvieron el espíritu que produjo la Ilustración [29]. En el siglo XVIII, el movimiento académico poseyó un carácter claramente internacional, abarcó a todas las Monarquías europeas, y mostró ser un movimiento con un dinamismo propio frente al sistema político-social tradicional. En las academias, la burguesía y la nobleza gozaban de igualdad de derechos bajo el signo de la ciencia. El prestigio de pertenecer a una academia era tan grande, que llegó a ser signo de distinción científica. El programa de trabajo de las academias en el tiempo de la Ilustración se centró especialmente en las ciencias de la naturaleza. Así, la *Royal Society* y la *Académie des Sciences* recibieron desde el primer momento el encargo de cultivar las ciencias de la naturaleza.

La fundación de la *Royal Society* de Londres en la Restauración de Carlos II, en 1660, marcó un hito importante en la nueva visión del mundo. No había una única ortodoxia científica que caracterizara el punto de vista de sus miembros;

[29] H. Bots y F. Waquet: *La Repubblica delle lettere*, Bolonia 2005; E. Eisenstein: *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna Europea*, Madrid 1994, cap. 4.

de hecho, las posiciones cubrían un amplio espectro, desde una rígida adhesión a los principios de Descartes, hasta la aceptación reiterada de la alquimia y la magia natural. Además, las actividades reales de la Sociedad eran, con frecuencia, más bien triviales. Sin embargo, el núcleo dominante de la Sociedad, incluyendo a Robert Hooke (1635-1703) y a Robert Boyle (1627-1691) favoreció una aproximación mecánica a la explicación de los procesos naturales sobre la base de la aplicación del método experimental baconiano. Estos hombres debían mucho a Bacon, pero deseaban distinguir su visión de la ciencia, basada en dicho método experimental, de las actividades de los seguidores puritanos de Bacon. Proclamaron una visión del mundo natural como un sistema mecánico que podía ser comprendido por la razón humana y mantuvieron que las pasiones y los delirios espirituales del sombrío período del interregno podían ser disipados mediante el estudio racional de la naturaleza. Boyle defendió la explicación de los fenómenos naturales en términos de leyes de la naturaleza, argumentando que el estudio de la naturaleza revelaría la armonía del cosmos y el diseño divino de la naturaleza. La razón y la revelación eran complementarias, una ofrecía el conocimiento de las obras de Dios y la otra el conocimiento de la palabra revelada de Dios [30].

## 9.6. *La separación entre moral y política*

El radio de acción de la crítica es limitado conscientemente con el objeto último del conocimiento al ámbito del saber humano; el hombre en cuanto "*honnête homme*", en cuanto "buen sujeto de la República" no está sometido a su juicio y permanece en el vasallaje del Estado. Pierre Bayle separó el campo de la crítica del ámbito del Estado para garantizar la autonomía normativa de la crítica dentro de la "República de las letras". La crítica se erige en apolítica, no roza el Estado, pero tampoco se halla subordinada a él.

Si, inicialmente, el concepto más opuesto a los de razón, moral y naturaleza era el de religión revelada, solo era preciso un desplazamiento de la crítica al campo de las leyes mundanas para agudizar políticamente el frente espiritual ya

[30] J. E. McClellan: "L'Europe des académies", *Dix-huitième siècle* 25 (1993), pp. 153-165. Una síntesis sobre el tema: K. Garber y H. Wissmann: *Europäische Sozietätsbewegung, bürgerlich-gelehrte Organisationsform zwischen Renaissance und Revolution*, 2 vols., Tubinga 1995.

abierto. La alianza de la razón con el Estado existente había quedado destruida. La política del mundo estatal absolutista se convirtió cada vez más en el polo opuesto común de todas las posiciones dualistas.

La felicidad individual y colectiva ocupa el lugar de la salvación. Mientras el filósofo clásico tomaba distancia con respecto a la realidad y las debilidades humanas, los ilustrados confían en la persona y en su afán de perfeccionarse; pretende reformar las instituciones y educar a la sociedad. Por consiguiente, el ideal moral ya no consiste en la preparación de una vida futura, sino en ordenar la realidad terrena. La tradición cristiana distribuía las virtudes en teologales y cardinales; las primeras están dentro de la revelación, las segundas pueden ser practicadas fuera del cristianismo [31]. Según las corrientes religiosas de la Edad Moderna, el acento se ponía en la separación entre moral natural y enseñanzas del Evangelio, entre caridad terrestre y santidad espiritual. Los filósofos de la Ilustración trasladaron la virtud del cielo a la tierra y de la eternidad a la historia. Del Evangelio conservan lo que puede ser válido para todos los humanos, mientras rechazan como superstición los dogmas [32]. Los hombres liberados del pecado original, deben ser juzgados exclusivamente por sus acciones e influencia social.

Con todo, la moral de la Ilustración cubre una serie de posturas variadas. El juicio moral se puede fundar en tres principios diferentes.

– En primer lugar, de acuerdo con los filósofos anglosajones, en el "sentido moral", que posee todo ser humano. Nadie podría hacer el mal conscientemente sin experimentar pesar o remordimientos (así lo afirman Shaftesbury en su *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, 1711, y Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, 1740). Frente al pesimismo de la teología cristiana, estos filósofos defienden la bondad natural del hombre. Se deduce, por tanto, que la benevolencia es un movimiento de simpatía espontánea común a todos los seres humanos [33].
– Para Rousseau, el juicio moral se atribuye a cada individuo, pues todos somos capaces de llegar a lo universal: "Toda la moralidad de nuestras

[31] J. DOMENECH: *L'éthique des Lumières. Les fundaments de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siécle*, Paris 1989.

[32] M. DELON: "Moral", en V. FERRONE y D. ROCHE (eds.): *Diccionario histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 42.

[33] N. BOCCARA: *Felicità e saggezza: saggio sull'etica di David Hume*, Roma 1987.

acciones se halla en el juicio que hacemos de ella nosotros mismos. Si es verdad que el bien es bien, deberá serlo tanto en el fondo de nuestros corazones como en nuestras obras, y el primer premio de la justicia es sentir que la practicamos" (*Profession de foi du vicaire savoyard*, 1761). Por consiguiente, se puede prescindir de cualquier código religioso.

– Un tercer principio en el que basar la moral es el que propone Helvetius en su obra *De l'esprit* (1758), donde pretende demostrar que "en todo tiempo y lugar, tanto en materia de moral como de espíritu, el interés personal es el que dicta el juicio de particulares; y el interés general, el de las naciones". Al definir la probidad como "la costumbre de las acciones útiles", quiere mostrar que "el interés es el único juez de la probidad". Nadie puede actuar solamente –según Helvetius– por amor al bien o por amor al mal. El desarrollo del liberalismo permitió a Jeremy Bentham sistematizar la moral del interés en su teoría filosófica conocida como "utilitarismo".

La rehabilitación de la naturaleza humana, liberada del pecado original, y la confianza en los recursos del ser humano, sin embargo, no dejan de ir acompañados de inquietud interior. Si al principio Diderot aún creía en la correspondencia entre virtud y felicidad, en su drama *Le Fils naturel*, reconoce que la virtud está lejos de llevar siempre al reposo y al placer. Diderot no logra conciliar ideal moral y realidad más que adoptando una moral heroica o sustituyendo el juicio moral de los cristianos por el juicio de la posteridad [34]. Por su parte, Helvetius, al concluir su obra *De l'esprit*, afirmaba que también los principios morales inculcados a los niños son la inversión de las prácticas sociales:

> El padre les dice, en general, y a modo de máxima: sed virtuosos. Pero en concreto, y sin saberlo, les está diciendo, no prestéis ninguna fe a estas máximas, sed taimados, cautos y prudentes.

Kant vino a solucionar estas contradicciones al no reconocer como moral más que el acto que se desprende de la motivación personal, natural o sentimental para elegir el bien en tanto que necesidad razonable [35]. En adelante, el acto moral se definió como el acto que puede ser generalizado, esto es, puede alcanzar la categoría de universal.

[34] C. Blum: *Diderot: The Virtue of a Philosopher*, Nueva Yok 1974, pp. 125-153.

[35] R. Velkley: *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Philosophy*, Chicago 1989.

# Capítulo X

## *El cambio de paradigma*

Durante el siglo XVIII el término "civilización" estuvo estrechamente unido al de progreso. Esta noble y optimista doctrina arrancaba del Renacimiento, llega hasta la Revolución francesa e incluso la traspasa hasta nuestros días [1]. Ambos términos ("progreso" y "civilización") reflejaban la conciencia de un cometido particular de Europa en la evolución de la humanidad, al que habría llegado gracias a los adelantos del comercio, la industria, la imprenta y, en definitiva, al avance de las ciencias y de las artes [2]. Este progreso aún se pensaba dentro de un modelo cortesano de Monarquía en el que la filosofía práctica clásica todavía tenía clara influencia [3]. En la *Enciclopedia*, Diderot aún defendía que el orden político tiende "al mayor bien del cuerpo social" [4]. El *honnête homme,* que había sustituido al

[1] "Los tres soportes más fuertes sobre los que se apoyó eran: la fe en la razón, esto es, en una estructura lógicamente conectada de leyes y generalizaciones susceptibles de demostración o verificación; la identificación de la naturaleza humana a través de los tiempos –y la posibilidad de fines humanos universales– y, finalmente, la posibilidad de acceder a lo segundo por medio de lo primero, de asegurar la armonía física y espiritual y el progreso gracias al poder de la inteligencia crítica guiada lógica o empíricamente" (I. BERLIN: *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid 2008, pp. 85-86).

[2] H. J. LÜSEBRINK: "Civilización", en V. FERRONE y D. ROCHE (eds.): *Diccionario histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 150-151; J. F. FAURE-SOULET: *Economía política y progreso en el Siglo de las Luces*, Madrid 1974, pp. 16-22.

[3] L. KRIEGER: *Kings and Philosophers, 1689-1789*, New York-London 1970, pp. 3-12; F. VENTURI: *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino 1970, *passim*.

[4] F. DIAZ: "Discorso sulle lumières. Programmi politici e idea-forza della libertà", en *L'età dei lumi. Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Nápoles 1985, I, pp. 140-141.

cortesano italiano como modelo, aún vivía en un mundo cortesano. Paul Hazard afirma que este personaje, modelo del tiempo de la Ilustración:

> Enseñaba la cortesía, virtud difícil, que consiste en agradar a los demás para agradarse a sí mismo; decía que había que evitar los excesos, incluso en el bien, y no blasonar de nada, salvo del honor. Se formaba por una continua disciplina, por una voluntad vigilante; es una empresa difícil impedir al Yo que se desborde, obligarlo a no valer más que como componente de un valor común; tal obligación requiere un heroísmo discreto; el *honnête homme* solo parece todo gracia porque regula su fuerza interior y la gasta en armonías [5].

No obstante, paralelamente, se había desatado una crítica contra el sistema político y cultural que lo justificaba. De acuerdo con las ideas de la Ilustración se impuso un nuevo modo de gobierno, el *despotismo* o *absolutismo ilustrado* [6], que también suscita serios interrogantes sobre en qué consistió dicha novedad. Los que emplean el concepto de despotismo ilustrado tienden a dar a entender con el término una etapa determinada del absolutismo en la cual los soberanos reaccionaron a las condiciones sociales cambiantes del poder y la filosofía congruente de la Ilustración, convirtiendo el gobierno en un instrumento eficaz y sin precedente de autoridad, y tomando interés deliberado por los derechos civiles y bienestar de todos los ciudadanos de modo que iniciaron una ampliación categórica de los medios y de los fines del gobierno monárquico. Sin embargo, otros rechazan esta denominación precisamente porque la consideran una deformación histórica, inferencia de un estilo nuevo de gobierno autocrático. Se ha argumentado que lo que se ha llamado el "despotismo ilustrado" no fue ni despotismo ni ilustrado y que realmente fue absolutismo tal como había sido en época anterior, esencialmente continuo en formas y metas, pero en este momento ajustado al tono particular de los últimos años del siglo XVIII. Estos críticos concluyen que las declaraciones de principios, políticas o propósitos que se proponen como pruebas de una forma de absolutismo diferente e ilustrado resultan ajenos respecto a

[5] P. HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, *op. cit.*, p. 295.

[6] I. BERLIN: *Las raíces del romanticismo*, Madrid 2000, p. 25; C. B. A. BEHRENS: "Elightened Despotism", *Historical Journal* 18 (1975), pp. 401-108, y del mismo autor: *Society, Government and the Enlightenment. The Experiencies of Eighteenth-Century France and Prussia*, London 1985, *passim*; L. KRIEGER: *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, Chicago 1975, *passim*; R. VIERHAUS: *Germany in the Age of Absolutism*, Cambridge 1988, caps. 1 y 2; F. VENTURI: "La prima crisi dell'Antico Regime (1768-1776)", en *Settecento Riformatore*, *op. cit.*, III, pp. 144-166.

la política o retórica: los monarcas emplearon los términos de moda de la Ilustración para racionalizar su autoritarismo o para expresar intereses culturales como si fueran políticos; en ambos casos, tales términos ni tuvieron ni fueron pensados para influir en la realidad del gobierno.

Evidentemente, si fuera una pugna entre los historiadores sobre la adecuación de una denominación no tendría mayor importancia. No obstante, son significativas ciertas características de la política de la época, que no se explican ni por la noción generalizada de despotismo ilustrado ni por el concepto sin diferenciación del absolutismo en general, cada uno considerado separadamente [7]. En otras palabras, si bien resulta importante determinar si el absolutismo de los últimos años del siglo XVIII realmente fue suficientemente independiente de su pasado y bastante diferente de otras formas de gobierno para merecer su designación propia, mucho más trascendente parece aclarar la problemática real del conflicto que se refleja en las interpretaciones históricas, pues, además, cambió el concepto de persona y con ello de moral y de conducta, así como las normas por las que debía regirse. En consecuencia, se impone comenzar repasando los principales pensadores que cambiaron de paradigma.

## 10.1. *La crítica al sistema desde dentro: I. Kant (1724-1804)*

El pensamiento de I. Kant constituyó –en nuestra opinión– el último exponente de la visión optimista y racional dentro del sistema político-cultural de la Ilustración, como se observa en las ideas que aportó en su ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), respecto a la idea del progreso y la educación humana. Consideraba la Historia como la realización de un plan racional de la Naturaleza, todavía desconocido, que se plasmaba en "este absurdo decurso de las cosas humanas" [8]. El hombre, pues, no se dejaba llevar por un plan preconcebido por él mismo, sin embargo, era conducido por un plan oculto de la Naturaleza. Kant, sin embargo, tenía su propia explicación del progreso. La razón, sostenía, tenía que evolucionar hacia un fin. No lo hacía en cada

7 G. R. Havens: T*he Age of Ideas. From Reaction to Revolution in Eighteenth-Century*, New York 1980; M. Sonenscher: "Enlightenment and Revolution", *op. cit.*, pp. 371-383.

8 I. Kant: *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires 1964, pp. 41-42.

humano individualmente, pero llegaría un momento en que la especie humana en su totalidad, después de generaciones de aprendizaje, experimentaría la realización de la razón. Tenía que ser así, puesto que sostener lo contrario sería caer en el escepticismo y, en consecuencia, la existencia humana se reduciría a un juego infantil. La educación humana aparecía así como un proceso racional de la Naturaleza, y como tal se podía llegar a entender y conocer. Por el contrario, su discípulo Herder rompió con esta perspectiva. Rechazaba esta antropología ilustrada y liberal que subrayaba la distancia entre humanidad y animalidad, mientras que definía la primera por un impulso posesivo mecánico e insuperable que hacía enfrentarse a los hombres [9].

*La Ilustración como emancipación crítica del individuo*

El concepto de organización "estatal" kantiano era el mismo que el de la Ilustración, es decir, una critica interior al sistema [10]. El hombre alcanzaría la felicidad únicamente mediante la razón y no a través del instinto, que describía como "la estructuración mecánica de la existencia animal". La razón volvía a ser para él la única vía para alcanzar la felicidad, puesto que no existía nada sin motivo en la Naturaleza. y el sentido de que el humano poseyera la razón era precisamente que la usara como medio para alcanzar la felicidad [11].

*FELICIDAD, SOCIEDAD*. Ciertamente, Kant añadía un nuevo matiz a la idea ilustrada de que el objetivo de la existencia humana era la felicidad al sostener que el fin no era vivir bien y cómodamente, sino con dignidad. Esto era el sentido de haber superado tantas dificultades con tan pocos medios en el camino hacia la realización de la razón: las dificultades elevaban su autoestima racional. El objetivo final de la Historia era la dignidad humana a través de la perfección de la razón, y no una mejora de la vida social a través del progreso de la civilización.

9 G. MAYOS SOLSONA: *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona 2004, pp. 282-285.

10 I. KANT: *La paz perpetua* (1795), trad. de J. Alcoriza y A. Lastra; I. KANT: *En defensa de la Ilustración*, Barcelona 1999, p. 319.

11 Incluso Rousseau, cuyas ideas impactaron profundamente en Kant, "seguía siendo un sofista ya que sus doctrinas apelaban a la razón" (I. BERLIN: *Las raíces del romanticismo*, *op. cit.*, p. 82).

La tarea de la Historia era demostrar la evolución de la constitución política según las distintas etapas de perfeccionamiento [12].

Kant reflexionaba sobre los aspectos irracionales del proceso de la perfección de la razón a partir de un análisis de lo que era según él una contradicción inherente a la naturaleza humana, lo que llamaba la insociable sociabilidad [13]. El hombre, por una parte, estaba inclinado a socializarse para sentirse más humano y, por otra parte, manifestaba una tendencia a individualizarse por su deseo de doblegar todo a su gusto. Como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera encontrar esta misma resistencia por doquier. Es esta resistencia lo que haría despertar sus fuerzas en él. Por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, intenta buscarse un sitio entre sus congéneres, de los que no puede prescindir ni soportar.

De esta manera, el hombre avanzaba desde la barbarie hacia la cultura, que Kant definía como el valor social del hombre. Finalmente, el consenso social surgido de una manera patológica, se convertía en un ámbito moral. Sin la contradicción en la naturaleza humana reinaría la conformidad y no se desarrollarían las fuerzas racionales del hombre, ni se podría desarrollar como un ser digno y moral. La civilización en el sentido de una ordenada vida social basada en el refinamiento de las costumbres no era la meta para Kant, sino, como explicaba en su *Antropología*, constituía meramente una etapa hacia la moralidad.

Hasta entonces, la *Ilustración* tenía que empujar a la Humanidad hacia el progreso. La Ilustración era para Kant un proceso que surgía desde el pueblo hasta que alcanzaba las regiones superiores del gobierno, puesto que no cabía esperar mucho de la instrucción pública por falta de recursos económicos. La vía opuesta, por tanto, parecía en consecuencia la extensión de la civilización desde la corte. La historia filosófica podía cumplir un papel fundamental en el proceso de la Ilustración, puesto que señalaba el objetivo final. Esta historia filosófica consistiría en la evolución de la constitución civil y las relaciones interestatales desde los griegos hasta nuestros tiempos. Con esto, la historia del Estado se convirtió en un vehículo para la educación de la ciudadanía. El ensayo de Kant tomó una

12 E. Menéndez Ureña: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid 1979, pp. 31-37; I. Álvarez Domínguez: *La filosofía kantiana de la Historia*, Madrid 1985, pp. 75 ss.

13 E. Menéndez Ureña: *La crítica kantiana de la sociedad*..., *op. cit.*, pp. 55 ss.

posición crítica frente a los soberanos, y constituyó una propuesta de cambiar radicalmente de política.

*Sociedad, libertad*. Kant compartía con los ilustrados esa confianza ciega en la razón. En 1784 escribió en *¿Qué es la Ilustración?*: "Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad". Los destinatarios de la Filosofía impulsora de la Ilustración serían todos los hombres en cuanto que están dotados de razón. Kant admitía que la libertad puede (incluso, debe) ser limitada, precisamente en bien de la Ilustración. El siguiente texto lo descubre:

> Para impulsar la ilustración no es necesario más que una cosa: libertad; y el tipo de libertad más inocuo entre todo aquello que pueda calificarse como libertad: hacer siempre y en todo lugar uso público de la propia razón. Pero yo no oigo más que gritar por todas partes: ¡no razonéis! El oficial dice: ¡no razonéis, sino ejecutar las órdenes! El funcionario de Hacienda: ¡no razonéis, sino pagad! El clérigo: ¡no razonéis, sino creed! Por todas partes encontramos, pues, una limitación de libertad. Pero ¿qué tipo de limitación no la obstaculiza, sino que incluso la impulsa? Yo respondo: el uso público de la razón ha de ser libre en todo tiempo y lugar y solo él puede traer ilustración a los hombres; pero el uso privado de la razón puede ser limitado muy estrechamente con frecuencia, sin que por ello se obstaculice sensiblemente el desarrollo de la ilustración. Por uso público de la razón entiendo el que hace alguien en cuanto científico ante el gran público de los lectores. Y llamo uso privado de la razón, el que hace alguien en cuanto está ejerciendo un cargo.

La solución que Kant daba al conflicto entre la libertad y el orden coercitivo, en los tres sectores mencionados (militar, hacienda, clero) era la de un compromiso. Se trataba de obedecer al estado en sus esferas, pero ¿por qué llegó Kant a esta solución? Existen diversas opiniones: servilismo a la monarquía prusiana, no podía arriesgarse más, etc.

¿Por qué esa defensa de la limitación en lo que Kant llama el "uso privado" de la razón? Kant pensaba que el desarrollo moral de la humanidad solo puede discurrir en una forma lenta y dentro de un orden, o dicho de otra manera, estaba convencido de que era necesario transformar primero interna y moralmente la masa, lo cual solo se consigue lentamente, para pasar después a la transformación del orden político y social establecido. Para poder alcanzar la realización de ese ideal sería necesario que el pueblo sea capaz de regirse a sí mismo. Mientras no sea el caso, el poder legislativo ha de permanecer en las manos del monarca. La posición de Kant ha sido definida por Habermas: Kant quiere una revolución

sin revolucionarios. Para asegurar una verdadera revolución de las estructuras sociales y políticas que acabe con la opresión del hombre por el hombre e implante la convivencia basada en la libertad, Kant pide una libertad total para discutir públicamente el poder establecido. Pero esa libertad puede ser mal usada por "falsos profetas".

Por tanto, el desarrollo de la ilustración como cauce indispensable para la moralización de la sociedad humana para Kant habría de estar impulsado fundamentalmente desde arriba. Kant confía así al poder político la doble misión de crear las condiciones históricas para el desarrollo de la ilustración y la transformación moral de todos los individuos, mediante la garantía de una libertad de pensamiento y de expresión, por un lado, y mediante la protección por la fuerza contra todo abuso de esa libertad que sea perjudicial para una sana ilustración, por otro.

Kant es contrario a la revolución violenta, por consiguiente, está claro que no hay ningún poder coercitivo por encima del poder político establecido que pueda impedir los abusos de este último sobre el pueblo, de una forma análoga a como el gobierno podía impedir sus propios abusos sobre el pueblo o evitar los excesos de ciertos profesionales o de posibles revolucionarios. Y es aquí donde Kant recaba para la Filosofía una independencia absoluta del poder político: es solamente el filósofo, que está al servicio exclusivo de la razón universal y de la verdad, quien ha de ejercer –mediante su pensamiento crítico– el control sobre el poder político establecido para que este no sea usado en defensa de posiciones privilegiadas y del mantenimiento de la opresión de los débiles por los poderosos. De esta manera, la *filosofía política* de Kant adquiere un potencial revolucionario.

*La Filosofía de la Historia como teoría crítica de la sociedad*

La discusión académica sobre la filosofía kantiana se concentró durante mucho tiempo alrededor de la teoría del conocimiento, pues sus escritos sociopolíticos fueron considerados como ocasionales. Pero en las últimas décadas se ha fijado una atención especial a su filosofía práctica. La definición de estado legal y de los fundamentos en que se basa y las condiciones que lo hacen surgir son objeto del esfuerzo de Kant en la medida en que es un filósofo político, cumple con su tarea basándose en sus concepciones de la moral y de la historia, mostrando que la paz depende del derecho y el derecho depende de la razón, y el impulso de las cosas en la naturaleza hacia un estado libre, racional y por ello pacífico.

Puede decirse que la empresa de Kant tiene por punto de partida la tensión entre la ciencia y la moral, entre la física moderna de Newton y la conciencia moral de Rousseau, entre el determinismo de Newton y la libertad de la voluntad de Rousseau. El mundo de los fenómenos es el que la ciencia puede conocer; el mundo de los nóumenos es el ámbito abierto por la moral. Kant pretende coordinar la virtud y la felicidad.

*El individuo ante la Historia*. Habiendo separado las dos esferas de moral y naturaleza Kant trata de volver a unirlas mostrando correspondencias entre ellas. La ley, la historia y la política aparecen como la norma compuesta para evaluar esa reunión. La evaluación, y por ello la norma, es de singular importancia, es –de hecho– la cuestión de la posible existencia de las dos esferas, pues de su conceptuación resultaría una libertad y una razón de acción en el mundo de los fenómenos. La dificultad surge porque no solo es verdad que la política de Kant deba interpretarse con base en su moral, sino que su moral pueda interpretarse con base en su política. Kant reconoce la influencia de Rousseau en su pensamiento político. Percibir el rousseaunismo de la moral de Kant es percibir la inspiración política de esa moral. La cuestión de la relación entre la moral y la política en Kant llega a su cúspide en su enseñanza del respeto a la dignidad del hombre. El problema esencial de la política kantiana es la naturaleza y la condición moral y filosófica de los derechos del hombre.

> Los individuos, e incluso pueblos enteros, no caen en la cuenta de que al perseguir sus propios propósitos, actuando cada uno conforme a su antojo frecuentemente unos contra otros, en realidad siguen y fomentan una finalidad de la Naturaleza, a pesar de que esa finalidad les es desconocida y de que, aun cuando llegaran a conocerla, no la sentirían como muy suya.

Así termina el primer párrafo del corto, pero genial, tratado de Kant *Esbozo de una Historia Universal desde el punto de vista burgués-cosmopolita* [14]. Kant recoge en estas frases una idea muy típica del pensamiento liberal burgués del XVIII y de su traducción económica condensada en el famoso pasaje de Adam Smith sobre la "mano invisible". Aun cuando los hombres actúan conscientemente guiados sólo por la búsqueda de sus propios intereses individuales, el resultado final

[14] E. Menéndez Ureña: *La crítica kantiana de la sociedad...*, *op. cit.*, p. 23. Este autor realiza una clara exposición de las ideas de Kant sobre esta materia. Las páginas que siguen están inspiradas por esta obra.

es algo que favorece el desarrollo de la sociedad en su conjunto. De acuerdo con esta idea Kant se lanza a buscar una historia humana que, a pesar de la inconsciencia y del individualismo egoísta y beligerante de los hombres, discurre con paso seguro hacia una plenitud social, guiada misteriosamente por la Naturaleza.

Este planteamiento de la Filosofía de la Historia parece confirmarnos en la imagen familiar de un Kant excesivamente especulativo: ¡construir la Historia conforme a un plan de la Naturaleza! En terminología actual, se podría decir que "intención de la Naturaleza" es algo así como una hipótesis de trabajo, que le guía e impulsa a la búsqueda de un dinamismo o sentido racional en la historia. Es evidente que la construcción de la Historia Universal no podrá prescindir de la historia concebida empíricamente, de la historia real que ha sido escrita ya en su forma determinada hasta los tiempos del propio Kant.

La construcción kantiana de la historia de la sociedad humana se comprende efectivamente a sí misma como una reconstrucción, no se trata de fantasear un orden racional en la historia humana, sino de encontrarlo en ella misma. ¿Cuál es el interés que le guía a hacer esta tarea reflexiva? El interés mismo de la razón. Kant ve una "falta absoluta de finalidad en todo, a la vez que supone una finalidad de la Naturaleza en partes de su obra" en esta inconformidad con una historia de la sociedad humana aparentemente caótica, es lo que espolea hacia la aventura de rastrear "una intención de la Naturaleza en medio de ese curso irracional".

La radicalidad con la que Kant busca una solución al problema de la historia humana, que no se agote en un puro ejercicio especulativo, se nos revela también con el hecho de que nuestro autor no se contenta con el subterfugio del sentido racional de esa historia solo en el más allá. Kant quiere encontrarle un sentido satisfactorio a la vida humana dentro de los límites de esa historia terrena. El modelo teórico kantiano montado sobre la idea de una razón que es incapaz de renunciar a encontrar una finalidad en el conjunto de la historia de la sociedad, so pena de destruirse a sí misma, es la expresión especulativa en la obra de Kant de su rebelión humanista contra una sociedad marcada hirientemente con el sello de la injusticia.

El interés de la razón es un interés crítico porque quiere poner ante los ojos de los hombres el cuadro de una irracionalidad que desdice de la dignidad humana. Y es emancipativo porque la reflexión teórica y retrospectiva sobre el pasado histórico se convierte en una operación y en un aliento práctico y prospectivo

para el hombre del estado infrahumano en el que vive. Kant ve así a su Filosofía de la Historia como una teoría que reinfluye prácticamente sobre el mismo proceso histórico que analiza. Kant anticipó así una característica central del materialismo histórico y de toda teoría crítica de la sociedad.

*El individuo frente a la especie*. Detrás de su apariencia caótica existe un curso racional de la humanidad hacia un estado futuro de paz y concordia en el que los individuos pueden realizar plenamente sus aspiraciones humanas. Kant se plantea la relación entre el individuo y la especie.

El punto de partida para su respuesta al problema que nos ocupa es una posición teleológica; sin embargo, las innumerables generaciones pasadas y futuras, que no han podido ni pueden realizar su vida en una sociedad plenamente desarrollada y humanizada, parecen contradecir esta proposición fundamental. La respuesta de Kant es que esa contradicción solo resulta aparente. La naturaleza cumple en el ser humano, igual que en el resto de la creación, aquel principio teleológico. Lo que sucede es que mientras en los animales cada ser alcanza plenamente en su vida el desarrollo de sus disposiciones naturales, el ser humano se diferencia por estar dotado con disposiciones "orientadas al uso de la razón", disposiciones que por su misma naturaleza solo pueden desarrollarse en la especie y no en los individuos particulares. Partiendo de un enfoque distinto de Marx, Kant viene a dar la misma respuesta que él.

Lo único que está en nuestra mano es acelerar la llegada de aquella meta dichosa, la terminación del "edificio" de una sociedad plenamente humanizada. Y esta es la meta que se propone Kant con su Filosofía de la Historia. En un pasaje de la *Crítica de la razón pura* Kant nos define la felicidad como la "satisfacción de todas nuestras inclinaciones". Ahora bien, la naturaleza no ha puesto como finalidad en el hombre esa satisfacción misma, sino algo mucho más sublime y grandioso: la dignidad de ganarse él mismo con su inteligencia y su libertad esa felicidad. La realización del individuo se desliga ahora en parte de las condiciones materiales concretas bajo las que va desarrollándose su vida cada generación.

*El conflicto como dinámica histórica*. La historia pasada ha de descubrirnos algo de la intención de la Naturaleza. Kant cree poder reconstruir una trayectoria histórica racional y ascendente en las organizaciones políticas de los pueblos, que apunta hacia el establecimiento de una "constitución estatal interior

y exterior perfecta". Este es el plan que la Naturaleza va realizando en la historia de la especie humana.

Una "constitución interior perfecta" supondría para Kant el establecimiento, en cada uno de los distintos estados, de una constitución burguesa en la que incorporamos objetivamente los ideales de libertad y justicia. ¿De qué medios se sirve la Naturaleza para llevar adelante su plan, para impulsar la historia humana hacia su meta feliz a pesar del comportamiento irracional e individualista de los hombres? Kant dice que la Naturaleza se sirve precisamente de la insociable sociabilidad del hombre, sus egoísmos y de su irracionalidad para la realización de sus planes. El concepto kantiano de la insociable sociabilidad traspasa, sin embargo, su aplicación puramente individualista para insertarse primordialmente en el terreno de lo histórico y de lo político. Y es aquí donde aparece su carácter dinamizador del desarrollo histórico-cultural del género humano:

> La naturaleza se ha servido de la irreconciabilidad de los hombres y de las grandes sociedades y Estados formadas por ellas, como medio para llegar a un estado de tranquilidad y seguridad dentro del antagonismo inevitable.

Kant distingue entre la cultura como meta y la cultura como proceso histórico hacia esa meta, proceso que, paradójicamente, está impulsado por la incultura en la que se encuentran los hombres. Las guerras, las rivalidades entre los pueblos son el camino por el que nos vamos desarrollando hacia la meta dichosa en la que reinará la paz y armonía. El caos que le horrorizaba en su primera mirada a la historia humana se transforma ahora en un proceso dirigido hacia el orden. Este modelo kantiano del desarrollo histórico de la cultura humana por el dinamismo conflictivo de la insociable sociabilidad viene así a reafirmar aquella primera respuesta al problema individuo/especie que Kant compartiera con Marx:

> El hombre quiere conciliación. Pero la Naturaleza sabe mejor qué es lo bueno para su especie. La Naturaleza quiere irreconciliación.

*El doble proceso cultural: desarrollo económico y paz social.* Kant monta el desarrollo de la cultura humana fundamentalmente sobre dos dimensiones: sobre la del progreso científico-técnico y sobre la dimensión social. El progreso en ambas direcciones es concebido como una conquista paulatina por el hombre de dos cosas que le son igualmente hostiles: la Naturaleza externa y su propia naturaleza. La hostilidad de la Naturaleza externa se manifiesta en las

pestes, guerras, etc. La hostilidad de la propia naturaleza se experimenta en la represión y despotismo de unos hombres contra otros.

Conquistar la naturaleza externa significa ponerla al servicio del hombre, aumentando así el bienestar material. Conquistar la propia naturaleza significa avanzar hacia un estado de paz social. Ahora bien, la dimensión social se desdobla en Kant, a su vez, en dos: dimensión de la legalidad y dimensión de la moralidad. La legalidad de las acciones humanas se refiere puramente a su vertiente externa, a su conformidad o disconformidad con la ley, mientras que la moralidad se fija en el motivo que subyace a la acción externa; la acción solo es moralmente buena si este motivo es el cumplimiento de la ley moral. La sociedad burguesa pacificada y armoniosa, ¿incluye la "conversión moral" de los ciudadanos que la integran o se trata solo de un "todo legal"? Respuesta de Kant: la naturaleza se sirve de la insociable sociabilidad de los hombres para llegar al establecimiento de un todo puramente legal. El producto del dinamismo conflictivo que impulsa la historia se detiene en la dimensión de la legalidad. Dice Kant:

> solo se trata de llegar a una buena organización del Estado ... en la que las fuerzas de unos estén de tal manera dirigidas contra las fuerzas de otros que se compensen mutuamente en su efectividad destructiva ... así el hombre, aun cuando no pueda ser un hombre moralmente bueno, con todo se vea forzado a ser un buen ciudadano.

¿Cómo se relaciona el progreso económico y el progreso puramente legal? El mismo interés individualista de los hombres y pueblos venía a exigir el respeto a la libertad dentro de cada estado y la pacificación de las relaciones de los diversos estados entre sí: el espíritu de comercio-sociabilidad-paz social-desarrollo económico y dimensión puramente legal ¿Qué ocurre con el progreso histórico en la dimensión moral? Ese progreso pertenece también al desarrollo cultural.

### *Teoría crítica e Ilustración*

La transformación moral, operada en los individuos gracias a una ilustración creciente, ha de ir permitiendo al hombre arrancar las riendas de la Historia de las manos de la Naturaleza para tomarlas responsablemente en las suyas propias y construir así él, consciente y libremente, una sociedad estructurada políticamente según los principios morales de justicia y de respeto a la libertad

de todo hombre [15]. Esta transformación moral irá además para Kant indisolublemente unida a una profunda transformación de la ciencia religiosa: la ilustración supondrá una verdadera crítica de la Religión. En tanto que esa filosofía kantiana ha reflexionado sobre el pasado y el presente, ha podido encontrar un cierto curso racional de la Historia, pero un curso independiente de las actuaciones libres y de las finalidades conscientes de los individuos y de los grupos: la meta racional de la sociedad burguesa pacificada nos aparecía en definitiva como el equilibrio mecánicamente forzado de la irracionabilidad y agresividad que había motivado precisamente la rebelión de la razón.

En los años sesenta del siglo XVIII, en el período decisivo de influencia de Rousseau en Kant, el ginebrino no aparece como el restaurador de los derechos del sentimiento, el apóstol de la sensibilidad, sino era, como lo consideraba Kant, el "restaurador de los derechos de la humanidad". No solo Kant, Lessing pensaba lo mismo [16].

Kant no pudo tributarle un elogio más alto a la obra de Rousseau que compararla con la de Newton. Ciertamente, Rousseau nunca se presentó como un investigador empírico, que reconstruyera la vida del hombre con este método; estaba convencido de que era necesario el completo desarrollo del intelecto, solo el desarrollo de las cualidades espirituales, para transformar el interior del hombre para crear una nueva humanidad feliz. Rousseau rompió con esta fe en su primer *Discurso sobre las artes y las ciencias*.

¿Por qué Kant, que era contrario a toda tendencia visionaria y que declaraba la metafísica de su tiempo como "la arquitectura de los mundos ideales" cuando procuraban erigirse? ¿Qué cosa los podía deducir de la distinción rousseauniana entre el "hombre de la naturaleza" y el "hombre del hombre"? En esta distinción no ve una descripción histórica de la vía que ha recorrido la humanidad, ni una tesis de historia de la evolución, sino una obra de crítica ética y social: una descripción de los verdaderos y los falsos. Kant no interpreta nunca el concepto de "hombre natural" en sentido puramente físico o histórico, sino en sentido ético y teleológico. Desde este punto de vista, Kant atribuía a Rousseau el mérito de haber abierto una nueva época de pensamiento desconocida para los antiguos.

[15] R. Rodríguez Aramayo: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid 2001, pp. 21-40.

[16] E. Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe*, Roma 1991, p. 13.

A partir de esta fundamental convicción metodológica Kant debe renunciar a seguir a Rousseau sobre todo allí donde procede en modo puramente constructivo, donde trata el supuesto "estado de naturaleza" como un hecho acertado y aceptado del que extraer sus conclusiones. La metafísica no puede fundarse sobre hechos inventados o hipotéticamente deducidos, debe comenzar con el dato, demostrado empíricamente [17].

El punto asignado al hombre no está –según Kant– solo en la naturaleza, de hecho, el hombre debe elevarse sobre toda vida vegetativa o animal. El hombre no debe romper la verdadera regla de su existencia y de su conducta ni bajo sí, ni sobre sí; debe sacar las consecuencias de sí mismo y desarrollarse según la propia libre determinación de la voluntad. Por esto tiene necesidad al mismo tiempo tanto de la vida en sociedad como de la libertad interior, pues se erige en norma, y de la crítica independiente de sus bienes convencionales [18].

A través de esta reelaboración, Kant libera la idea fundamental de Rousseau de una ambigüedad que no ha impedido, ni todavía hoy impide, el compromiso. En el mismo Rousseau no está del todo claro hasta qué punto su concepto de estado de naturaleza es una "idea" y hasta qué punto es una "experiencia", pues oscila constantemente entre una interpretación fáctica y una idea puramente ideal [19].

*La Filosofía de la Religión: incidencia política de la ilustración religiosa*

Religión revelada y religión moral son términos de intrincada relación. Autonomía de la moral significa para Kant autonomía de la razón y, a la vez, disolución de la religión en la moral. Autonomía de la moral significa colocar a la razón como juez último de la verdad religiosa. Así pues Kant veía en la religión cristiana una religión a la vez revelada y moral. El cristianismo sería la única religión en donde coincidirían ambas porque es la única religión histórica que aparece "ya en la boca de su primer Maestro como una religión no estatutaria, sino moral". La dinámica de la ilustración moral ¿no ha de estrellarse necesariamente contra esa insociable sociabilidad connatural al hombre y fuente perenne de su

17 I. KANT: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid 1935, pp. 75-77.

18 I. KANT: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid 1987.

19 E. CASSIRER: *Rousseau, Kant, Goethe*, *op. cit.*, p. 22.

corrupción moral? La Historia nos dice que el hombre es malo por naturaleza; pero la transformación moral se consigue con la ayuda de Dios [20].

Hegel criticó a Kant por la separación que hizo entre moral y política y entre deber moral y realidad. La consideración de esta doble crítica de Hegel a Kant, al ser inseparable de un enfrentamiento con la filosofía política de Aristóteles (que es la que domina en la mayor parte de Europa hasta el siglo XVIII), nos descubre además el significado verdaderamente crucial que tiene la distinción kantiana entre legalidad y moralidad dentro de la historia de la filosofía política occidental. La filosofía práctica aristotélica era a la vez ética y política. Si para Aristóteles el hombre solo puede realizarse a sí mismo en cuanto ser ético, esa realización era para él impensable fuera de la atmósfera sustancial de la polis. Las leyes eran para Aristóteles algo muy distinto que meros principios abstractos.

Kant, según Hegel, tuvo el mérito de proclamar la subjetividad del individuo en cuanto tal, su autonomía moral interna como fundamento último de su libertad. La dicotomía legalidad/moralidad viene a distinguir las actuaciones externas de los hombres de su intención interior. Si los griegos fueron para Hegel hombres éticos, pero no morales, el hombre moderno de Kant es moral, pero no ético. Hegel intentará ganar aquella unidad ética y de la política típica de la ética griega, pero bajo las condiciones de la Modernidad, bajo el concepto de libertad pública que encamina a todos los hombres, en conciencia, en cuanto tales, hacia la libertad.

Recordemos que Kant partía de una sociedad empapada de la agresión del hombre por el hombre y su interés era el de encontrar y alentar un remedio para esa sociedad. El espectáculo de la agresividad e irracionalidad inhumana de la historia llevó a Kant a la conclusión de que ese espectáculo era fruto de una moralidad corrompida por la subordinación del cumplimiento de la ley moral al interés egoísta de la búsqueda de la propia felicidad. Si Kant había de encontrar una salida a este caos histórico tuvo que mostrar dos cosas: que la base moral del ser humano era susceptible de rehacerse en su pureza, y que las acciones externas que se seguirían de una intención moral pura son susceptibles de realizarse en una sociedad compuesta por hombres que no pueden ni deben renunciar a la búsqueda de su propia felicidad individual [21].

20 E. Menéndez Ureña: *La crítica kantiana de la sociedad...*, *op. cit.*

21 F. Duque: *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid 1998, pp. 147-154.

El primer problema lo resolvía mediante el recurso a Dios, mientras que el segundo problema lo intentaba solucionar en dos pasos: mostrando primero que la realidad socio-política es moralizable, y mostrando después que esa realidad socio-política solo podrá desarrollarse plenamente y sostenerse si pasa a ser a la vez una realidad moral.

## 10.2. *La ruptura del paradigma. Jean J. Rousseau (1712-1778)*

El planteamiento de la Ilustración como minoría de edad superada (ya no somos "menores de edad", como decía Kant) quedaría demostrado en política por Rousseau mediante la subversión de lo que eran, para muchos ilustrados, artículos de fe: los efectos progresivos del poder y la claridad de la razón [22].

La idea de progreso en la "filosofía de la historia", expresión acuñada por Voltaire para sustituir la "teología de la historia" de san Agustín o Bossuet [23], admitía dos significados. El más optimista era que determinados autores veían el progreso como una fuerza histórica incontenible. Esta interpretación (cuyos seguidores fueron –entre otros– Iselin y Turgot) encontró su profeta más destacado en Condorcet, víctima de la Revolución [24]. El hilo conductor de la historia era para Condorcet el constante perfeccionamiento de los conocimientos, de las formas de organización social, etc., el progreso se concebía ilimitado e irreversible. La segunda versión estuvo representada por Voltaire, quien, si bien creía en la idea de progreso, tenía una aguda conciencia de su fragilidad, lo que representa una nota discordante del optimismo histórico característico de la Ilustración [25];

[22] J. Moreau: *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Madrid 1977, p. 12. L. Strauss y J. Cropsey: *Historia de la filosofía política*, México 1987, pp. 529-548.

[23] "Estudio preliminar" de M. Caparrós a Voltaire: *Filosofía de la Historia*, Madrid 1990, pp. XXIII-XXVI. No obstante, para este punto, resulta fundamental: M. Horkheimer y T. W. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 2001, especialmente, pp. 59-96.

[24] M. J. A. Condorcet: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795), Madrid 1980; I. Berlin: *El Mago del Norte...*, *op. cit*.

[25] F. Savater: "El pensamiento ilustrado", en: G. Vatimo (coord.): *En torno a la postmodernidad*, Barcelona 1990, p. 115; Voltaire: *Ensayo sobre las costumbres el espíritu de las naciones*, Buenos Aires 1959; M. L. Hulliung: *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, Cambridge (Mass.) 1994, pp. 35-45.

es decir, el progreso sería contingente y reversible [26]. Con todo, los ilustrados, en general, reemplazaron la providencia trascendente por la idea de progreso en la historia [27].

### *Discurso sobre "Si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o mejorar las costumbres"*

En 1749, la Academia de Dijon convocó un premio sobre *Si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o mejorar las costumbres*. Rousseau se decidió a presentar un trabajo, con el que ganó dicha competición, que sería publicado en 1750 [28]. Esta fue la base del ataque de Rousseau a la Ilustración. Rousseau no solo se limitaba a negar que el progreso de las artes y de las ciencias mejora la moral, sino que además afirma, por lo contrario, que tal progreso siempre conduce a la corrupción moral. En su *Discours sur les sciencies et les arts* asevera que existe relación entre la vida moral del hombre y el desarrollo de la cultura. Esta inversión de los valores naturales en la sociedad ha provocado la sustitución de la realidad por la apariencia. Al hombre moderno no le importa lo que es, sino lo que parece ser. La apariencia no nos muestra lo que el hombre es, sino encubre su naturaleza original. El hombre se ha alienado de su propio ser y ha adquirido un ser artificial. El hombre moderno vive fuera de sí y basa su vida en la opinión más que en la naturaleza. Las artes y las ciencias necesitan para florecer una atmósfera de lujo y de ocio; surgen, en realidad, de vicios del alma. La sociedad dominada por las artes y ciencias está llena de desigualdad.

[26] D. SPADAFORA: *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, New Haven 1990. Las ideas de progreso económico en los autores de ambas posturas, J. F. FAURE-SOULET: *Economía política y progreso en el Siglo de las Luces*, *op. cit.*, pp. 111-124; M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO: *Dialéctica de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 288-290.

[27] A. R. J. TURGOT: *Discurso sobre el progreso humano*, trad. de G. Mayos, Madrid 1991; P. HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid 1991, pp. 49 y 345.

[28] *Discurso que ha conseguido el premio de la Academia de Dijon en el año 1750 sobre esta cuestión propuesta por la misma Academia: Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a mejorar las costumbres*. La edición utilizada se encuentra en J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid 2005, pp. 3-40 (estudio preliminar, traducción y notas de A. Pintor Ramos).

De esta manera, el lenguaje también ha dejado de ser un medio válido de comunicación para operar únicamente como instrumento de la jerga social, carente de sentido. La polémica podría ser superficial mientras la retórica fuese el arma decisiva, pero el objetivo de Rousseau era distinto: "Había visto que todo depende radicalmente de la política y que como quiera que se tome, ningún pueblo será jamás otra cosa que lo que su gobierno quiera ser". Esto es, el problema de la moral llevaba al problema de la política, y viceversa:

> Mientras que el gobierno y las leyes persiguen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y quizás más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que aquellos hombres están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad originaria para la que parecían haber nacido, les hacen amar la esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados [29].

Rousseau ponía en crítica el modelo político en el que vivía, que no era otro que el sistema de corte: el modelo cortesano de monarquía en el que la filosofía práctica clásica aún tenía clara influencia [30]. En este sentido, las ideas de Rousseau, coinciden –en nuestra opinión– con las tesis que defendía Herder en su ensayo *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, sobre el espíritu de los pueblos [31], cuando criticaba a los historiadores que habían desarrollado la tesis del progreso, por la idea de que Europa en el Renacimiento había salido del oscurantismo y de la barbarie de la Edad Media. Por el contrario, el verdadero fundamento para la cultura actual se tenía que buscar en la Edad Media, donde se podían encontrar los valores, basados en la fe, que Herder contraponía con la superficialidad de la sociedad ilustrada que, justamente, se consideraba heredera de la cultura clásica. De esta manera, la cortesía era desvinculada del progreso de la humanidad [32]. La sociedad ilustrada, en consecuencia, se caracterizaba por su faz de apariencias que ocultaba una falta de moralidad, frente a la sinceridad del

[29] J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad...*, *op. cit.*, p. 7.

[30] L. KRIEGER: *Kings and Philosophers...*, *op. cit.*, pp. 3-12; F. VENTURI: *Utopia e riforma nell'illuminismo*, *op. cit.*, *passim*.

[31] J. G. HERDER: *Idea para una filosofía de la historia de la Humanidad*, Buenos Aires s. a., III, pp. 121-140; J. L. VILLACAÑAS: *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid 1994, pp. 75-121; I. BERLIN: *Las raíces del romanticismo*, *op. cit.*, p. 93.

[32] M. L. HULLIUNG: *The Autocritique of Enlightenment...*, *op. cit.*

pasado patriarcal. Herder resaltaba el orden en la vida, el dominio y gobierno divino en la casa como modelo de todo orden y organización social, algo que implicaba una crítica inequívoca a la sociedad civilizada y al Estado como culminación del progreso, que eran centrales en los escritos de los ilustrados [33].

Su crítica hacia la sociedad ilustrada también influyó en su valoración de la cultura clásica. Así, consideraba que la fortaleza de la cultura egipcia perdió profundidad, naturalidad y sentido en Grecia. Relacionaba el teatro griego con una pérdida de profundidad religiosa, en su énfasis al describir los escenarios de la cultura griega –el teatro, el mercado, etc.– evocaba asociaciones con la sociedad ilustrada y la cultura cortesana. Sostenía que la cultura griega no podía perdurar por su delicadeza y ligereza, lo que significaba que su valor era relativo como modelo para el presente. Roma, cuando dominó el mundo con su gobierno y su ejército, impuso las leyes, costumbres y las virtudes, pero también sus vicios, advertía Herder [34].

Dentro de este contexto, identificaba la filosofía del progreso con ideas vanas e inoperantes y relacionaba una forma de pensar surgida dentro de las culturas nacionales con la acción. El ideal de la civilización lo refutaba como una ilusión uniforme, que flotaba en el aire y que no estaba arraigada en el espíritu del pueblo [35]. No creía en la legislación como instrumento para formar naciones, y calificaba una "recopilación tan general" de leyes como "la espuma que se deshace en el aire". Tampoco creía en las Academias, ni las salas de arte y las bibliotecas para educar a la humanidad [36]. Situaba estas instituciones dentro del ámbito de la corte, y consideraba que su función era meramente halagar al rey. Herder contrastaba este modelo de educación con uno nacional y popular, basado en la experiencia y en el sentimiento [37]. En definitiva, la cortesía, como expresión de

[33] J. G. HERDER: *Idea para una filosofía de la historia...*, *op. cit.*, III, pp. 121-140.

[34] I. BERLIN: *Las raíces del romanticismo*, *op. cit.*, p. 93.

[35] W. SCHMIDT-BIGEMANN: "Elemente von Herders Nationenkoncept", en R. OTTO (ed.): *Nationen und Kulturen*, Würzburg 1996, pp. 27-34.

[36] H. E. BÖDEKER: "Academias", en V. FERRONE y D. ROCHE (eds.): *Diccionario histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 220-223.

[37] La filosofía francesa para Herder era puramente cortesana, amante de las buenas formas (A. RODRÍGUEZ BERRAZA: *Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder*, Madrid 2008, p. 84.

la civilización del progreso, era una continua referencia en el opúsculo de Herder. Esta y la Corte (gobierno) eran valoradas como partes del ideal del progreso de la civilización, asociado por Herder con la generalidad, la superficialidad, la esterilidad, el despotismo y la decadencia. En cambio defendía la individualidad, la profundidad, la vitalidad, la virtud, la fe y la educación basadas en la experiencia de la cultura nacional y en el espíritu del pueblo.

Herder metía en el mismo saco a Voltaire, Hume, y Kant, cuando afirmaba:

> resulta un cuadro tan bello de la forma según la cual derivan ellos de la ilustración y progreso del mundo a partir de los turbios tiempos del deísmo y del despotismo de las almas; es decir, la ilustración y mejora del mundo conducen de tal modo a la filosofía y la tranquilidad, que el corazón de los amantes de su tiempo rebosa de alegría [38].

Para Herder el espíritu cortesano estaba representado en la cultura francesa, a la que criticó reiteradamente [39]. La filosofía de Herder reivindica el individuo o singular en la Historia. Pensaba en términos de “individuos colectivos” y no solo como evolución que conducía hacia una plenitud final [40]. En este sentido, el progreso laico desvaloriza aquellas cosas singulares e irrepetibles que tiene cada pueblo [41].

De la misma manera, para Rousseau el hombre natural sería el verdadero hombre una vez despojado de los adornos de la cultura, sirviendo de norma ideal para juzgar las organizaciones de la vida humana. El filósofo ginebrino sabía muy bien que la sociedad era un hecho irreversible, pero lo que pretendía era hallar una organización social que potenciase la naturaleza humana. Por consiguiente, la organización política era el objetivo de su escrito, la civilización era la culpable por encubrir la fuente de los males sociales. Por consiguiente, lo que ponía en crítica Rousseau en su discurso era la imagen antropológica comúnmente aceptada por la Ilustración, imagen que correspondía con la del cortesano del siglo

[38] Citado por G. Mayos Solsona: *Ilustración y Romanticismo...*, *op. cit.*, pp. 311-312.

[39] J. G. Herder: *Obras Selectas*, traducción de P. Ribas, Madrid 1982, p. 98.

[40] F. J. Contreras Peláez: *La filosofía de la Historia de Johann G. Herder*, Sevilla 2004, p. 61.

[41] M. Heinz: Kulturtheorien der Aufkärung: Herder und Kand”, en R. Otto (ed.): *Nationen und Kulturen*, *op. cit.*, p. 141; J. G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), Stuttgart 1996, pp. 32 ss

XVIII. En la contestación que el filósofo ginebrino escribió al memorial crítico que Charles Bordes dedicó al *Discours sur les sciencies et les arts*, aparece con claridad esta crítica al mundo cortesano, organización política de la época:

> Cuanto más se corrompe el interior, más se compone el exterior; es así como el cultivo de las letras engendra insensiblemente el civismo. El gusto también nace de la misma fuente. Siendo la aprobación pública el primer premio de los trabajos literarios, es natural que los que se ocupan de ellos reflexionen sobre los medios de agradar; son reflexiones que a la larga forman el estilo, depuran el gusto y extienden por todas partes el gusto de la urbanidad. Todas las cosas serán, si se quiere, el suplemento de la virtud, pero nunca se podrá decir que sean la virtud y rara vez se asociarán a ella. Siempre habrá esta diferencia: el que se vuelve útil trabaja por los demás, pero el que solo piensa en volverse agradable solo trabaja para sí.

Esta aguda reflexión era rematada con el siguiente epitafio que, a nuestro juicio, descalifica el modelo cortesano que Rousseau contemplaba: "El adulador, por ejemplo, no ahorra ningún trabajo para agradar y, sin embargo, solo hace daño" [42]. Al mismo tiempo que rubricaba su contestación con unas frases que bien podrían haber sido escritas por Herder:

> Los primeros hombres fueron muy ignorantes ¿cómo se osará decir que estaban corrompidos en tiempos en los que las fuentes de corrupción no estaban abiertas? A través de la oscuridad de los tiempos antiguos y la rusticidad de los antiguos pueblos, se percibe en muchos de ellos una muy gran virtud, sobre todo una severidad de costumbres que es una marca infalible de su pureza, buena fe, hospitalidad, justicia y –lo que es más importante– un gran horror por el libertinaje, madre fecunda de todos los demás vicios. La virtud, por lo tanto, no es incompatible con la ignorancia [43].

En la sociedad, todo es uniforme: el hombre se adapta a la uniformidad social. De igual manera, el conocimiento ha degenerado en "ciencia vana"; en lugar de ser buscadores de la verdad, los filósofos se han convertido en "orgullosos razonadores", el hombre ha devenido en víctima de su propia debilidad porque el estudio y las ciencias debilitan el coraje, afeminan. Las sociedades antiguas eran esclavistas, ahora somos más esclavos, al enajenarse de sí mismo, el hombre olvida su propio ser. Esta alienación no trae la paz, sino un conflicto interno, que

[42] J. J. Rousseau: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad...*, *op. cit.*, p. 67.

[43] *Ibidem*, p. 68.

se manifiesta en la continua ansiedad, con lo que no vive su auténtica dimensión temporal (ansía el futuro o recuerda el pasado) [44].

*Discurso sobre "¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural?"*

En 1753 otro concurso de la Academia de Dijon dio oportunidad a Rousseau para escribir un nuevo discurso bajo el tema *¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural?* Este segundo discurso está mucho más acabado que el primero [45]. Rousseau nos dice que su preocupación en el *Discours* era precisamente:

> señalar, en el proceso de las cosas, el momento en el que el derecho sustituyó a la violencia y la naturaleza se sometió a la ley, y explicar mediante qué curioso rosario de acontecimientos, el fuerte sometió a la esclavitud al débil, y las personas compraron un descanso imaginario a costa de la felicidad real [46].

El *Discurso* se dividía en dos partes, cuyos pasos de razonamiento fueron los siguientes.

En la primera parte, comienza por describir la situación del hombre moderno como nueva, advirtiendo que en la antigüedad clásica podían encontrarse modelos de sociedad civil en que los hombres eran libres y se gobernaban a sí mismos (*polis* griega). Su enseñanza no solo es un renacimiento de las ideas de Platón y Aristóteles. Es preciso explicar cómo construir un orden estable o cómo contestar a sus ciudadanos, debe legitimar la autoridad ejercida por el gobierno, ha de plantear en definitiva los motivos de los deberes y derechos del ciudadano. Nos lleva a la pregunta: ¿qué es justicia? Y esta nos lleva a otra pregunta: ¿qué es natural? Pues fuera de los límites del derecho positivo, cuando el problema es fundar o reformar un régimen, la única norma puede ser la naturaleza y, más específicamente, la naturaleza del hombre. Rousseau rechazaba la idea de que el hombre está dirigido por naturaleza hacia un fin, el fin de la vida política. El Estado es obra

[44] R. Trousson: *Jean Jacques Rousseau*, Madrid 1995.

[45] J. J. Rousseau: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad...*, *op. cit.*, pp. 95-205.

[46] I. Hampsher-Monk: *Historia del pensamiento político moderno...*, *op. cit.*, p. 199.

puramente humana, organizado para su propia conservación. Como tal, el hombre es concebible sin sociedad política. La justicia consiste en mantener los privilegios de quienes ocupan los puestos de poder [47].

El pensamiento de Rousseau está dominado por una antítesis fundamental: entre la naturaleza original del hombre y la corrupción de la sociedad moderna. La naturaleza es lo que el hombre no es, más que lo que debiera ser. Es un concepto indefinido, aunque el significado fundamental es que el hombre asuma conciencia de todas las implicaciones de su corrupción. Para saber el camino que lleva al hombre natural hacia el hombre civil es preciso estudiar la historia. La historia se vuelve parte esencial de la teoría política [48].

En estado de naturaleza, el hombre posee las mínimas cualidades que se distinguen en los animales. El hombre en estado de naturaleza es puramente instintivo, carente de atributos morales o intelectuales. La dependencia del hombre con respecto a otros pronto tuvo consecuencias psicológicas, pues aparece la desigualdad y con ella surge la conflictividad. El hombre modifica su comportamiento mental y emocional al tomar conciencia de sí mismo y de los demás [49].

La segunda parte del discurso se abre con esta contundente afirmación:

> El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ese fue el verdadero fundador de la sociedad civil [50].

A partir de entonces surgió la servidumbre que sustituyó a la libertad, "ser y parecer se convirtieron en dos cosas distintas". La desigualdad condujo a la ansiedad por conseguir bienes, esta a la inseguridad por no perderlos.

En el estado original, la persistencia de la dominación era imposible habida cuenta de la naturaleza aislada de la existencia: ¿por qué se juntaron los hombres? Rousseau afirma que para superar las dificultades; el haber visto en los demás comportamientos similares a uno mismo, llevó a asociarse con el resto de hombres. A medida que las redes familiares fueron creciendo, la sociedad y los sentimientos que generaban se hicieron más extensos; se aceleró el avance del lenguaje.

47 G. DELLA VOLPE: *Rousseau y Marx*, Barcelona 1978.

48 R. DERATHÉ: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1974, 2ª ed.

49 M. DUCHET: *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*, Madrid 1975, pp. 278-289.

50 J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad...*, *op. cit.*, p. 161.

El desarrollo del grupo social aceleró el crecimiento de la conciencia de sí. A partir de este momento en que deseamos ser aceptados por el grupo, buscamos adquirir aquellas cualidades o la apariencia de las mismas, que son aceptadas por los demás. Empezamos a ver a través de los ojos de los demás y ello nos lleva a negar o encubrir nuestros deseos reales y a presentarnos ante los demás con el aspecto que nos favorece. Para Rousseau, este proceso conduce también a la moralidad: moralidad es verse a través de los ojos de los demás. El problema es que:

> el hombre salvaje vive dentro de sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, solo sabe cómo vivir a través de las opiniones de los demás; lo que es como afirmar que saca el verdadero sentido de su propia existencia solo a partir del juicio de los demás.

Para Rousseau, es en la creciente dependencia de los demás donde surge el orgullo, el engaño y la desigualdad, así como la posibilidad de moralidad.

Dos características hay en consecuencia que distinguen a los hombres de los animales: la libertad de la voluntad, el hombre no es un ser determinado por sus instintos, puede elegir y rechazar; es perfectible, es el único ser que puede mejorar. Esto significa que puede dominarse a sí mismo y a la naturaleza.

Su avance hacia la civilización es el resultado de accidentes impredecibles que dejan en él huellas inalterables: por catástrofes naturales está necesitado de relacionarse con otros hombres, desarrolla el habla, trae a su conciencia sentimientos de obligación y moral; pero no existe el Estado. En este estado comunal empieza a practicar la venganza. Contradicción entre la piedad natural y el amor a sí mismo, siempre triunfa lo segundo. Pero no son estas batallas las que fundan la sociedad política, sino la propiedad privada. El hombre tiene que protegerla; pero además la propiedad también explica la desigualdad. Los hombres reconocen la propiedad como algo real, pero su propia necesidad también es algo real. No hay juez entre estas dos reclamaciones y no hay una ley natural que resuelva entre ellas porque la situación es artificial, creada por el hombre. De ahí se sigue necesariamente un estado de guerra entre los que tienen y no tienen.

El hombre desarrolla todos sus poderes y se hace miserable. Antes vivía en estado de naturaleza, ahora vive para los demás, no solo porque depende de ellos, sino porque ha aprendido a compararse con los demás. Su alma ha quedado esclavizada a otros hombres. Busca dinero y honores en lugar de reflexionar sobre sus auténticos deseos. El hombre se ha vuelto vanidoso y en su deseo de satisfacer su vanidad hay infinitas causas de disputa. Si la sociedad civil no

es natural, entonces debemos remontarnos a una época anterior a la sociedad civil para encontrar el hombre en estado natural.

Después de criticar a otros teóricos que describieron al hombre natural con los mismos defectos que el hombre civilizado, Rousseau afirmó que había un camino que llevaba del hombre natural al hombre civil: para conocerlo era preciso estudiar la historia. Ello significaba que, por primera vez, la historia se volvía parte integral de la teoría política.

Con este *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* Rousseau planteó con toda madurez el problema que le ocupó el resto de sus días: si la organización política en que vivía no era la mejor, había que investigar cuál correspondía al modo de ser del hombre que él defendía; para contestar a esta pregunta escribió *El contrato social* (1762). Ahora bien, ello exigía una revisión de la educación vigente para proponer otra que curase al individuo de los males de la civilización: a esto responde su obra *Emilio* (1762). Finalmente, la cédula familiar exigía una organización que estuviese de acuerdo con la nueva realidad política y social, esta sería *La nueva Eloísa* (1761).

*El contrato social*

La noción de contrato se había introducido para responder a dos problemas de naturaleza diversa: el uno histórico o de hecho, el otro ideal o jurídico; esto es, el problema de los orígenes de la sociedad y el del fundamento de la validez de la ley. El *contrato social* –dice Rousseau en sus *Confesiones*– formaba parte de un proyecto más amplio sobre instituciones políticas, que se hallaba bastante avanzado cuando, en 1759, extrajo parte del contenido para publicar dicho libro (1762). Rousseau enfocó el problema de cómo los individuos se convirtieron en una unidad colectiva (de un modo análogo a lo que defendía Hobbes), aunque su respuesta fue diferente:

> La dificultad es –escribe Rousseau– encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada uno de sus asociados; por lo cual, cada uno, uniéndose a todos, sin embargo, sólo obedece a sí mismo y sigue tan libre como antes.

Es decir, el "Estado" tiene una naturaleza a la que Rousseau quiere reconducirlo, aunque esta naturaleza no consiste en un "Estado" que ya estaba en origen, sino en un proyecto. Este proyecto es la administración del derecho y la instauración

de la justicia. El capítulo VIII del *Contrato Social,* que muestra el cambio que produce en el hombre el paso del estado de naturaleza al estado civil, al dar a sus acciones "la moralidad que les faltaba antes", subraya la unidad de intención que enlaza este tratado con el derecho político del *Discours*.

En su teoría del Estado, Rousseau ponía fin a la idea platónica sobre el tema; de hecho, la *República* de Platón era uno de sus libros preferidos. Si como *eudemonista*, Platón trataba con pasión cómo abrir la vía de la felicidad a la humanidad, se debía reconocer este esfuerzo como vano si antes no se aseguraban los "derechos de la humanidad". En su proyecto sobre las *Instituciones políticas*, sintió toda la dificultad de la tarea que pesaba sobre él y era consciente de su responsabilidad: "había visto –declaraba en sus *Confesiones*– que todo sustancialmente dependía de la política". La palanca para reformar la sociedad había que ponerla en este punto. El sueño de la felicidad humana desaparecería si no se reforzaba el interés porque triunfase el derecho en la humanidad. Para Rousseau, antes que él, solamente Platón había visto el problema, mientras que todos los filósofos posteriores lo desconocieron o distorsionaron.

Rousseau rechazaba la teoría aristotélica, según la cual el "hombre es un ser social por naturaleza". No creía en el "instinto social" sobre el que los teóricos de los siglos XVII y XVIII querían fundar la sociedad. El hombre en estado natural solo tiene –en opinión de Rousseau– un único instinto: el de conservar su existencia. A esta radical exigencia, el hombre debe renunciar en cuanto entra en sociedad. Pierde su "independencia natural" y nunca más la encontrará. El hombre independiente que Rousseau describió en sus primeros escritos políticos no se plegará nunca voluntariamente al juego de la sociedad. Pero si es necesario renunciar a la idea de un originario "instinto social" que empuja al hombre contra el hombre, parece que solo queda la teoría que entre los modernos fue sostenida por Hobbes. En vez de ver en la sociedad la restauración de un instinto *simpatético*, debemos considerar la sociedad como el producto del mero instinto de poder.

> Si la sociedad general existiese en otro lugar que no en el sistema de los filósofos –argumentaba– sería un ser moral que tendría cualidades propias, que serían distintas de las que los seres particulares que la componen. Tendría una lengua universal que la naturaleza enseñaría a todos los hombres y que sería el primer instrumento de su mutua comunicación [51].

[51] J. J. Rousseau: *Contrato social*, Madrid 1972, p. 35.

Una voluntad general no se puede demostrar como un hecho empíricamente dado, por lo que el empirismo de Hobbes había que negarlo.

En la naturaleza del Estado se encuentra que no mira a fundir en uno los sentimientos, sino que mira a unificar los actos de voluntad y a proyectarlos hacia un objetivo común; por consiguiente, el verdadero vínculo social, según Rousseau, consiste en que los individuos particulares no son llamados soberanos sobre los otros, esto se asemejaría más a la esclavitud. La esclavitud desaparece solo si la ley en cuanto tal asume la dirección y guía. Este entusiasmo por la ley como "voz universal" penetra todos los escritos de Rousseau [52]. En la ley se encuentra –en primer lugar– el concepto de "vínculo social". Este vínculo no debe asociarse entre las personas como cosa muerta, sino como sujetos libres y activos. La ley no puede ser cualquier cosa impuesta del exterior de la voluntad de estos sujetos, sino que debe ser constituida por ellos mismos. Tal planteamiento tiene eco en los planteamientos de la ética kantiana, no solo en el contenido, sino también en el lenguaje y en la formación del "imperativo categórico" que Kant describe en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* [53].

La solución es que cada hombre se entregue por completo a la comunidad con todos sus derechos y propiedades. De esta manera, nadie se pone en las manos del otro. Nadie se reserva ningún derecho por el cual puede arrogarse la facultad de ser juez de su propia conducta; por tanto, no hay causa de conflicto entre el individuo y el Estado, pues el individuo se ha comprometido a aceptar la ley como norma de conducta absoluta de sus actos [54]. El contrato social forma una persona artificial (Estado) que tiene una voluntad como una persona natural; lo que parece necesario o deseable a tal persona es deseado por ella y lo que es deseable por el todo es la ley.

Sabedor del peligro que corre su propiedad, sugiere la aparición del contrato para el establecimiento de la sociedad civil. Hay que mantener la paz. La natural pasión de la piedad se ha extinguido y el único sustituto para ella en las nuevas condiciones es una moral que define los deberes del hombre. Ya no basta la naturaleza. El terrible estado de guerra obliga a dar este paso, asegurando su aceptación por los pobres. Pero es un engaño. Los ricos dan una apariencia de legitimidad a su

52 R. Grimsley: *La filosofía de Rousseau*, Madrid 1977, pp. 103-104.

53 E. Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe*, *op. cit.*, pp. 35-36.

54 R. Mondolfo: *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires 1962, pp. 93-94.

dominio. La desigualdad que ha ido surgiendo progresivamente, se vuelve legal. La sociedad civil no tiene un motivo natural para legitimar un mando que contradice un derecho natural. El derecho natural no puede ser su legitimación. El hombre es libre por naturaleza y la sociedad civil le arranca su libertad. El hombre depende de la ley y la ley está hecha para favorecer a los poderosos [55].

El hombre, libre por naturaleza, necesita un gobierno para organizar y regular la vida en común con la que se ha comprometido. Pero, precisamente, porque en él se han desarrollado pasiones que necesitan un gobierno, es difícil establecer un gobierno justo porque los hombres que hacen las leyes están bajo esas influencias. Desde el punto de vista político, la sociedad civil exige una devoción al bien común, una subordinación del individuo al conjunto, mientras el hombre por naturaleza es una animal egoísta e independiente. ¿Con qué derecho puede la sociedad civil exigir a un hombre que se sacrifique a ella? ¿Cómo puede un individuo egoísta exigir que otro le obedezca? Ningún contrato puede atar hasta el punto de sacrificar aquello para lo que se estableció y nadie prescinde voluntariamente de la libertad que es el meollo de su ser.

La sociedad civil no puede fundamentarse en el derecho natural; la naturaleza solo dicta el propio interés. La sociedad civil exige una moral porque el carácter natural del hombre no basta para atarlo. Dado que la moral no es natural en el hombre, debe crearla. Es la base de este proyecto la que Rousseau establece en el *Contrato social*; en él trata de resolver el problema planteado por el conflicto entre el individuo y el Estado, o el interés egoísta y el deber. Para terminar con la inseguridad, inventan la creación de un poder supremo que gobernaría de acuerdo con unas leyes. Se transformó el derecho natural, basado en la fuerza, en un derecho legal, refundado en el consentimiento legal. Así se forma la sociedad política. En conclusión, la propiedad y desigualdad fueron sancionadas por ley con lo que la libertad natural quedó destruida. La formación de la sociedad positiva constituyó una fase desastrosa de la Historia de la Humanidad, tanto más cuanto que parecía sustentarse en convicciones propugnadas en beneficio de todos. El poder siempre actúa en favor de los poderosos y en detrimento de los débiles.

La ley es el producto de la voluntad general. El individuo convierte su voluntad en ley pero, ahora, en oposición a lo que hacía en estado de naturaleza, debe generalizar su voluntad. Como legislador solo puede desear lo que todos pudieran

55 R. Grimsley: *La filosofía de Rousseau*, *op. cit.*, pp. 120-125.

desear, como ciudadano obedece a lo que él mismo deseó como legislador. Resultado: cada cual sigue siendo tan libre como antes, porque solo sigue a su voluntad transformada. La libertad convencional de la sociedad civil satisface el básico derecho natural del hombre: la libertad. Mientras la sociedad este organizada de tal modo que las leyes puedan hacerse impersonalmente, nadie podrá hacer una reclamación contra ella con base en el derecho natural [56]. Rousseau considera que ha descubierto el auténtico principio de la moral que otros habían intuido y que habían tratado de fundamentar sobre unas interpretaciones dudosas y arbitrarias de la naturaleza o en la religión revelada. La libertad del hombre, que parece ser independiente de la regla moral, y opuesta a ella, es la única fuente de moral. Con ello, Rousseau termina por romper con la enseñanza política de la Antigüedad clásica (tarea comenzada por Maquiavelo y seguida por Hobbes). Sus predecesores inmediatos habían sostenido el concepto de la ley natural que limitaba esa libertad humana como ellos mismos enseñaban.

La piedad natural es una virtud innata, que precede al "uso de toda reflexión". No contento con criticar a Hobbes, para quien el estado de naturaleza era violento, Rousseau defiende que en el estado de naturaleza no existe violencia e introduce una suerte de moralidad en las acciones humanas que tempera los efectos del amor de sí, mediante una repugnancia innata de ver sufrir a los semejantes. Es en la distinción entre el amor de sí y el amor propio en lo que descansa la diferencia de esa "piedad natural", tal como se manifiesta en estado de pura naturaleza, y la "afección social", que no despierta sino con la imaginación y la reflexión de la que trata en su *Essai*.

El paso del estado natural al estado civil produce un enorme cambio en el hombre. Antes era una bestia amable; ahora se ha convertido en un ser moral. En el estado de naturaleza el hombre solo actuaba por instinto, ahora debe considerar sus acciones en relación con el principio, de modo que las palabras *elección y libertad* adquieren un sentido moral. Si un hombre sigue actuando de acuerdo con su voluntad personal, puede decirse que se ha degradado hasta caer al nivel de las bestias. Abandona su libertad, tanto en el sentido de que ahora es simple juguete de sus pasiones como en el sentido que destruye la posibilidad de una sociedad justa. Por consiguiente, la sociedad está justificada al obligarlo a ser libre,

[56] M. LAUNAY: *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Genève 1989, 2ª ed.; G. BESSE: *Jean-Jacques Rousseau. L'apprentissage de l'humanité*, Paris 1988.

a coaccionarlo para que ejerza su voluntad de la manera debida. La educación y el castigo son los instrumentos de esta coacción. Pero la dignidad realmente humana surge en la elección consciente de la voluntad general sobre la voluntad personal.

El contrato social constituye el soberano. Utiliza el término soberano para indicar que el gobierno procede del pueblo. Consecuencias de que el soberano sea la única fuente de legitimidad: la soberanía es inalienable; la voluntad general requiere consultas constantes; cada individuo debe votar por sí mismo. El contrato social es el acuerdo de formar una sociedad civil y establece el instrumento de autoridad: el soberano [57].

La voluntad general es sólo la expresión de un deseo de que se haga algo, pero también es necesaria la fuerza para hacerlo. Esta necesidad hace surgir la distinción entre el legislativo y el ejecutivo, entre el soberano y el gobierno [58]. El hecho básico de la política no es el gobierno; el gobierno es un mal necesario porque los hombres necesitan una dirección en el ejercicio de su libertad. Pero cuanto menos gobierno haya mucho mejor; la muerte de un gobierno ocurre cuando las voluntades particulares sustituyen a la voluntad general (anarquía o tiranía).

### *La educación del individuo*

Tras describir la situación del hombre en la sociedad contemporánea y trazar su evolución desde el estado de naturaleza, Rousseau retoma la tarea de ofrecer una imagen más constructiva de la naturaleza humana. Rousseau deja bien claro que su propósito principal en el *Émile* no es elaborar un manual de educación ya que su "verdadero estudio es el de la condición humana", por consiguiente la obra se convierte en un tratado "filosófico sobre la bondad natural del hombre". En esta obra realiza un intento por educar al individuo en la independencia moral [59], se trata de un individuo que sería capaz de resistir a las presiones tendentes a interiorizar los valores de la sociedad corrupta que le rodea. La educación procede de tres fuentes: de nuestra naturaleza, de las cosas y de los hombres [60].

57 M. VIROLI: *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Bolonia 1993, pp. 115-120.

58 I. HAMPSHER-MONK: *Historia del pensamiento político moderno...*, *op. cit.*, pp. 225-228.

59 R. MONDOLFO: *Rousseau y la conciencia moderna*, *op. cit.*, pp. 47-50.

60 I. HAMPSHER-MONK: *Historia del pensamiento político moderno...*, *op. cit.*, p. 208.

*Surgimiento de la moralidad*. La naturaleza humana en su esencia es buena. Luego, la maldad tiene una causa externa. Se deduce que es necesario alejar todas las influencias externas corruptoras y que siga su propio curso. En su estado de naturaleza, la persona tiene amor por sí, lo que es bueno; ahora bien, en sociedad surge el *amour prope* (orgullo), que lleva a enfrentarse con sus semejantes. La principal característica de la vida del niño en estado de naturaleza no se encuentra en su actividad física en cuanto tal, sino en la forma particular de expresión: el niño es feliz porque es libre.

Para Rousseau, la moralidad no consiste en simples ideas impuestas desde fuera, sino en principios que tienen su origen en su propia naturaleza. Paralelamente, los valores morales no existen en el vacío, sino que implican la cooperación de elementos no morales de la personalidad (como la razón), así como su relación con el entorno. La moral, como todas las experiencias humanas, tiene sus raíces en la sensibilidad, para lo cual nos tenemos que remontar a la característica fundamental del hombre, su *amour de soi*. Por lo tanto, si tratamos de encontrar el origen de la moral, debemos considerar en primer lugar su vertiente afectiva más que su vertiente moral [61]. La sensibilidad no es simplemente un impulso innato, sino que asume dos formas: física y moral. Mientras la sensibilidad física atiende principalmente a la satisfacción de los apetitos del cuerpo, la sensibilidad moral se manifiesta como la capacidad de satisfacer necesidades emocionales por medio de una atracción o rechazo espontáneo hacia otra gente, mientras la sensibilidad física reacciona ante los objetos.

La compasión natural es el único sentimiento que empuja al hombre primitivo hacia otros seres, en esta etapa es un impulso ciego. El desarrollo de la reflexión y la imaginación deja de ser instintiva. La vida moderna ha eliminado otro rasgo esencial del verdadero amor: la reciprocidad. Incapaz de seguir siendo un ser autosuficiente de instintos irreflexivos, toma conciencia de la necesidad de desarrollarse y mejorar. A primera vista, estas cualidades morales pueden significar debilidad e insuficiencia, ya que el individuo, al no poder quedar satisfecho con su propio ser, comienza a proyectarse hacia otra gente. Tiene que protegerse contra la debilidad y contra el conflicto interno adquiriendo una nueva fortaleza, que en última instancia implica una nueva actitud hacia otros hombres y, en consecuencia, hacia sí mismo. Conocedor de la fragilidad de sus emociones, busca fortalecerse por medio

61 R. Grimsley: *La filosofía de Rousseau*, *op. cit.*, pp. 72-85.

del ejercicio de su voluntad. El poder de la voluntad se manifiesta como virtud, lo que supone la capacidad del hombre de combatir sus instintos inmediatos en favor de algún principio más elevado. Por tanto, la verdadera moral muestra que la bondad por sí sola no es una base adecuada para la vida humana. La bondad del hombre de naturaleza tiene que ser completada por la voluntad y es a través del ejercicio de su voluntad como el individuo se convierte en un ser verdaderamente moral. El libro IV del *Émile* muestra la importancia de las pasiones en esa doble génesis: conforme al modo pasional, se anuda y se construye la relación con los otros, que es la primera forma de sociabilidad; es en el murmullo de las pasiones donde el hombre nace "verdaderamente a la vida". Así pues, toda la educación de Emilio tenderá a excitar "las pasiones atrayentes y dulces" y a impedir las pasiones crueles; es decir a dirigir esta sociabilidad que puede ser positiva o negativa.

Lo que permite reglar estas pasiones son las "luces" que el hombre adquiere al hacerse sociable; es la razón: el hombre natural no ha utilizado su libertad más que para negarse a obedecer a su instinto. El hombre social la usa para gobernar sus pasiones.

> El Ser supremo ha querido honrar en todo a la especie humana. Al darle al hombre inclinaciones sin medida, le da al mismo tiempo la ley que las regla, para que sea libre y se mande a sí mismo; entregándolo a pasiones inmoderadas, añade a estas pasiones la razón para gobernarlas.

En la historia del individuo, el momento esencial no es aquel en que los conocimientos que ha adquirido, que lo han colocado por encima de las demás especies, sino el momento en que "la moralidad comienza a introducirse en las acciones humanas" (*Discours*).

Fundamento de la sociedad, la sociabilidad es también fundamento de la moral. La moralidad no es el efecto inmediato de la excelencia de la naturaleza del hombre: es el ejercicio mismo de su libertad en el estado social [62]. Si el individuo solo puede encontrar la verdadera libertad a través de la aceptación de principios grabados en lo más profundo del corazón humano por la conciencia y la razón, es porque el significado de su existencia depende de las leyes eternas de la naturaleza y del orden creado por Dios [63]. El hombre encuentra el origen de sus creencias religiosas en su propio ser.

62 M. DUCHET: *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*, *op. cit.*, p. 311.

63 C. JACQUES: *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Lovaina 1975.

*El concepto de religión*. Efectivamente, Rousseau quiere fundar la religión tanto en la razón como en el sentimiento; habla de ella como una "voz divina", la fe deriva exclusivamente de una "voz interior", de manera que indica unas veces el sentimiento y otras la conciencia como su fundamento. La religión de Rousseau quiere ser una religión de "libertad" y de aquí recibe sus rasgos característicos. Niega toda dependencia externa y todo sometimiento, con lo que rechaza la tradición de la Iglesia. La palabra escrita –en opinión del filósofo ginebrino– no puede constituir nunca el medio de relación entre el hombre y Dios, por mucho que se le atribuya carácter de santidad. De este modo, Rousseau no solo niega la revelación como fuente fundamental de la religión, sino que la acusa de arbitrariedad; señala las "fantasías de la religión", ninguna de las cuales hace hablar a Dios según el propio sentido común. Si la humanidad siempre hubiera escuchado como Dios habla en el corazón de las personas, solo habría una única religión en la tierra [64].

¿Puede el corazón mostrarnos el camino de la religión natural que Rousseau busca y quiere enseñar? Su religión del "sentimiento" no quiere ser de ningún modo una religión del "sentimentalismo". De hecho también le aplica el mismo criterio: el criterio de la libertad. Según Rousseau, las sensaciones de placer o dolor, que agitan al hombre, lo determinan desde el exterior; se siente abandonado y consignado a ser. Pero es una esfera en que esta pasividad fenece, y solo a partir de entonces encontramos el verdadero yo, que es el portador del sentimiento religioso. En este punto traspasa la barrera de la psicología sensorial. El yo no es un dato de los sentidos ni puede ser interpretado como un simple producto de los datos de los sentidos [65]. El hombre encuentra el origen de sus creencias religiosas en su propio ser. Es una actividad originaria y el único testimonio de tal actividad que es dado al hombre. Esta espontaneidad, no su receptividad, es el sello de lo divino:

> Ningún ser material es activo por él mismo […] Mi voluntad es independiente de mis sentidos –escribe Rousseau– yo consiento o yo resisto, yo sucumbo o yo salgo vencedor […]. Yo tengo siempre el poder de querer, no la fuerza de ejecutar. Cuando yo me entrego a las tentaciones, yo actúo según los impulsos de los objetos externos. Cuando yo me reprocho esta debilidad, yo no escucho más que a mi

64 E. Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe*, *op. cit.*, p. 39.

65 R. Grimsley: *La filosofía de Rousseau*, *op. cit.*, pp. 101-103.

> voluntad. Yo soy esclavo de mis vicios y libre por mis remordimientos; el sentimiento de mi libertad no se borra en mí cuando yo me depravo y cuando yo impido que la voz del alma se eleve contra la ley del cuerpo [66].

El núcleo del concepto de religión de Rousseau influyó decisivamente en Kant. No sin razón todos los intérpretes de la filosofía moral de Kant han comparado el famoso apóstrofe al deber en la *Crítica de la razón práctica* con el pasaje citado de la *Profesión de fe* de Rousseau.

[66] J. J. ROUSSEAU: *Professione di fede del Vicario savoiardo*, Génova 1993, pp. 42-43.

# *ÍNDICE*

## Capítulo III

***Religión y división política***

Capítulo IV



Capítulo V

Capítulo VI



Capítulo VII

## *Razón y tolerancia*

### Capítulo VIII



### Capítulo IX

Capítulo X



*... La humanidad es hasta tal punto igual a sí misma en todas las épocas y lugares, que la historia no nos informa de nada nuevo o extraño a este respecto. Su utilidad fundamental consiste en mostrar los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando al hombre en todo tipo de circunstancias y situaciones y suministrándonos los materiales a partir de los cuales formar nuestras observaciones, familiarizándonos con las fuentes regulares de la acción y conducta humanas. Estas reseñas de guerras, intrigas, revueltas y revoluciones constituyen otras tantas colecciones de experimentos, con las que el político o el filósofo moral fija los principios de su ciencia, del mismo modo que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos a través de los experimentos que hace con ellos...*

D. Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748)



*Ediciones Polifemo*


ISBN: 978-84-96813-58-8
9 788496 813588



Colección
*La Corte en Europa*, 6